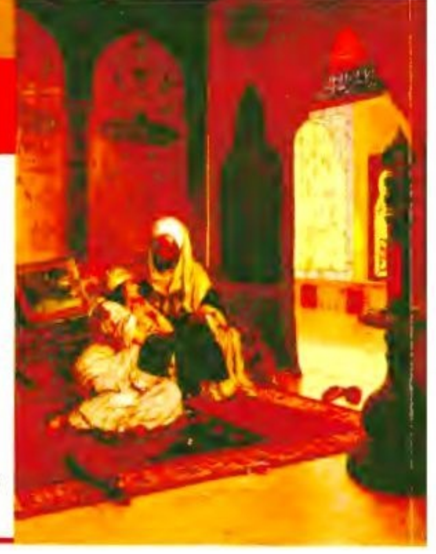
سلسلة الجنس والجندر في المجتمعات الإسلامية

الأخلاق الجنسية والإسلام

تأملات نسوية في القرآن والحديث والفقه



تأليف:

البروفسور كيشيا علي



ترجمه عن الإنكليزية:
د. نبيل فياض



المركز الأكاديمي للأبحاث

الأخلاق الجنسية والإسلام

المركز الأكاديمي للابحاث





الأخلاق الجنسية والإسلام

تأملات نسوية في القرآن والحديث والفقه

تأليف

كيشيا علي

ترجمة

د. نبيل فياض

الأخلاق الجنسية والإسلام : تاملات نسوية في القرآن والحديث والفقه

Sexual Ethics and Islam_ Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence-Oneworld

تاليف : كيشيا علي Kecia Ali، ترجمة : د. نبيل فياض

تصميم الكتاب وغلافه : المركز الاكاديمي للأبحاث

الناشر : المركز الاكاديمي للأبحاث / العراق - تورنتو. كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

Library and Archives Canada/موثق بدار الكتب والوثائق الكندية

ISBN 978-1-927946-33-6
Email: info@acadcr.com website\\http://www.acadcr.com

nasseralkab@gmail.com
بيروت . الطبعة الأولى 2016

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت. لبنان 2047-7611

الجناح. شارع زاهية سلمان . مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com Email:tradebooks@all-prints.com



مقدّمة

كيشيا علي: مقاربة نسوية إلى الجنس القرآني

ليست الباحثة الأكاديمية الأمريكية كيشيا علي بالاسم الجديد في عالم البحث "الإسلامي" في الولايات المتحدة الأمريكية. فرغم حداثة سنّها (مواليد عام ١٩٧٢)، أثبتت الأستاذة علي أنها قادرة على وضع بصمة خاصة بها في عالم البحث الإسلامي الأمريكي.

ليست كيشيا علي، بالمقابل، بالاسم المعروف في العالم [والجماعات] الناطق باللغة العربيّة رغم أنها أصلاً تركّز جهودها وبحوثها على هذه اللغة بمخرجاتها المتنوعة؛ وربما أن ترجمتنا لكتابها *"الأخلاق الجنسيّة في الإسلام: تأملات نسويّة في القرآن، الحديث، والفقه"*، هي أول عمل لهذه الباحثة بلغة الضاد، والذي صدر باللغة الإنكليزية عن أكسفورد عام ٢٠٠٦.

كيشيا علي، التي تعمل أستاذاً مساعداً في جامعة بوسطن، أصدرت العديد من الكتب غير كتابنا المترجم هذا؛ من بينها: *الزواج والرق في بدايات الإسلام*؛ *الإمام الشافعي: العالم والقديس*؛ وكتابها الأخير، *حيوات محمد*. كما ساهمت أيضاً مع كتّاب آخرين في أعمال مثل، *نساء في أميركا اللاتينية؛ الكاريبي والإسلام: المفاهيم الأساسية*.

يتألّف كتاب كيشيا علي، *الأخلاق الجنسية والإسلام*، من الفصول التالية: الزواج، النقود، والجنس؛ أهون الشريّن: الطلاق في الأخلاق الإسلامية؛ ما ملكت أيمانكم: التسرّي بالرقيق في النصوص والخطابات الإسلامية؛ الأفعال المحظورة والشركاء المحرّمين: الجنس غير الشرعي في



الفقه الإسلامي؛ لا تسأل، لا تُخبر: العلاقة الجنسية بين أفراد من الجنس نفسه في الفكر الإسلامي؛ أشمّي ولا تنهكي: ختان الإناث في المراجع الإسلاميّة؛ إذا لامستم النساء: أجساد الإناث وسلطة الذكر في القرآن؛ النبي محمد، حبيبته عائشة، والحساسيات الإسلامية الحديثة؛ ونحو أخلاق إسلامية للجنس.

قد تبدو المواضيع كلها هامة – وشائكة. ومن الصعوبة بمكان معالجة أمور تأخذ في عالمنا كثيراً من الوقت والسريّة بلغة لا تخلو من الصرامة البحثية الجديّة. – وهذا ما كان. مع ذلك، ثمة مواضيع شائكة هامة جداً ومترابطة للغاية بالأخلاق الجنسية في الإسلام – مثل الحجاب الإسلامي – لم تغامر علي بالولوج في عالمها لأسباب لا ندري ما هي. لكن ما عالجته في عملها غير الضخم، واف إلى حد ما رغم اختزاليته وحاجته الملحّة إلى مزيد من الشواهد، خاصة من اللغة العربية.

على سبيل المثال، ربما بسبب معرفتها الجيدة بالنتاج الثقافي للإمام الشافعي، كثيراً ما نجدها تستشهد به، بل وتناقش بحق التشويه المتعمد الذي أصاب نتاجه الفقهي حين قام نوه كيلر بترجمة هذا النتاج إلى اللغة الإنكليزية؛ بالمقابل، لا نجد عندها أدنى إشارة إلى أبي حنيفة ومدرسته الفقهية التي ربما تبزّ المدرسة الشافعية في الانتشار وقوة الحجج؛ وكذلك الأمر بالنسبة لمدرستي مالك وابن حنبل.

مع ذلك، فالكتاب، رغم حجمه الصغير، يفتح الأبواب على مصراعيها أمام حدث في الغرب، لا يعرف عنه الناطقون بالضاد في بلاد المشرق [ربما أيضاً عرب الغرب] شيئاً – هذا الكم الكبير من الباحثين في الولايات المتحدة



في الشأن الإسلامي، من مسلمين وغير مسلمين؛ خاصة ما يمكن لنا تسميته "الحركة النسوية الإسلامية" الأمريكية، التي نعرف من رائداتها في الشرق، الراحلة فاطمة المرنيسي، والدكتورة نوال السعداوي.

وهكذا، تتيح كيشيا علي المجال أمام القارئ العربي كي يتعرّف، على سبيل المثال لا الحصر، على الباحثة الأمريكية من أصول إفريقية، أمينة ودود (مواليد ١٩٥٢)، صاحبة الكتاب الهام، *القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدّس من منظور امرأة*؛ والباحثة إسراء نعماني (مواليد ١٩٥٥ من أصول هندية)، صاحبة العمل الشهير، *الوقوف وحيدة في مكّة: امرأة أمريكية تناضل لأجل روح الإسلام*! وغيرهما كثيرات.

ما تطرحه كيشيا علي وغيرها من رائدات الحركة النسوية الإسلامية في الولايات المتحدة ليس بالمواضيع الجديدة، فكثير منّا يحفظ عن ظهر قلب أحكام الإسلام في الزواج، الطلاق، ملك اليمين، المثلية الجنسية، وغيرها؛ الجديد والجميل في الأمر هو مقاربة هذه المواضيع بعيون أخرى، غير تلك العيون التقليدية التي تطاردنا حيث يممنا وجوهنا في الشرق. على سبيل المثال، حين تحكي عن مسألة "الزنا" [آسف على استخدام المصطلح المليء بالتداعيات السلبية]، فهي تناقشها بعيون إسراء نعماني، الأم المسلمة العازبة، التي لا ترى تناقضاً بين الإسلام و"المساكنة"، بل تعتبر إن المساكنة بين طرفين بالغين بالتراضي أكثر أخلاقية – بما لا يقارن – إسلامياً من زواج "شرعي" تكره فيه المرأة على هذا الاقتران، أو تكون فيه قاصراً تحت سن الإدراك (أنظر ما كتبته نعماني تحت عنوان: *قائمة حقوق إسلامية للمرأة في غرفة النوم*).

قد يكون الفصل المتعلّق بالزواج بين طرفين من الجنس ذاته هو "الأقوى" في هذا العمل؛ إذا ما تغاضينا عن مسألة "ملك اليمين" التي حذفها نوه كيلر من عمله *دليل المسافر* [ترجمة لفقه شافعي]، على أساس أنها أحد ذيول العبودية التي انتهت. مع ذلك، ثمة سؤال كبير تطرحه كيشيا علي وإن بشكل موارب على طريقة الباحثين الغربيين في الشأن الإسلامي: كيف يمكن أن نفهم قضية العدل الإلهي في مسألة الجنس، حين يبيح الله العبوديّة في القرآن - والكتاب المقدّس أيضاً - ومن ثم يصبح أحد تجلياتها، أي ملك اليمين، محللاً أيضاً، ولا يُعترض على المسألة وقتها من منظور العدالة؛ ثم يتغيّر الزمان فتتغيّر معه الأحكام، ويصل الوعي البشري لمسألة كرامة الإنسان إلى مرحلة حظر العبودية بكافة أشكالها، وهو ما دفع الدول الإسلامية المغرقة في محافظتها إلى تحريم عرف حلله الله تحت عنوان برّاق اسمه العدالة البشرية.

بالعودة إلى بحث كيشيا علي عن الزواج المثلي، هنا يبدو التألق والتمكّن في غاية الوضوح حين تمزج علي بين ما هو تقليدي في المسألة [قصة لوط وما إلى ذلك]، مع أحدث ما توصّل إليه عالم البحوث الغربي في العلاقات الحميمة بين طرفين من الجنس ذاته: حسم الصراع بين المدرسة البيولوجية والمدرسة السيكو-اجتماعية لصالح الأولى، باعتبار أن الميول المثلية مسألة فطرية لا علاقة لها بالتربية. - بل تجرؤ أيضاً على التساؤل، وإن ليس بهذا الوضوح، هل علاقة مثلية بين رجلين أو امرأتين بالتراضي لا تنقصها الديمومة والاحترام المتبادل أقل أخلاقية إسلامياً من علاقات بين طرفين مختلفي الجنس لكنها مليئة حتى الثمالة بالانكسارات والاستغلال والقمع؟

في الشرق حيث الأنظمة التي تصادر حق التفكير والتعبير، لا يمكن أن ننتظر التغيير؛ وفي اطلاعنا المتكامل عمّا يكتب في الغرب عن الإسلام والعرب، حيث لا ضابط يضبط ضوابط تفكيرنا، نستطيع القول بلا تردد، إن الفهم الحقيقي لصيرورة الإسلام كدين ومجتمع لا يمكن أن يأتي إلا من باحثين غربيين، من مسلمين وغير مسلمين، فالشرق أنضِب!!

هنا – نحن غربيون قلباً وقالباً.

نبيل فيّاض

منتصف كانون الأول–ديسمبر، ٢٠١٥

إلى أمي، معلمي الأول في الأخلاق

وإلى أولادي؛ لعل معلمهم يثبت أنه قادر على أن يكون أخلاقياً.

تتطلب دراسة التقاليد ممارسة الخيال التاريخي الذي يكون متعاطفاً وكذلك حاسماً ؛ وفي بعض الأحيان نجد أنّ ما تم تصنيفه على أنّه ظلامي أو متعصب ليس غير انعكاس لمناخ من الأفكار الغريبة كلياً عن تلك الأفكار التي تعود إلى عصرنا، وقد أثبتت بعض المفاهيم الجنسية التي تنتقل إلينا من الماضي والتي لا أساس لها من الصحة، أنّ تأثيرها يكون ضاراً، لكن في حين أننا قد نستنكر هذا التأثير، إلا أنه علينا أيضا بذل مزيد من الجهد لفهم من أين نشأت ولماذا تم قبولها، وأن ندرك أنه نادراً ما تحرّك المدافعون عنها لفعل ذلك بدافع الحقد أو الغباء.

شيروين بيلي، *الأخلاق الجنسية: وجهة نظر مسيحية*




مكتبة
التنوير

شكر وتقدير

يدعو هذا الكتاب ضمن أمور أخرى، إلى تقييم الأعراف المُمارسة، وذلك بدلاً من القيام بها على نحو مطلق، وتعديلها عند الضرورة. ويبدو من المناسب هنا، بينما أتمسّك بالتقاليد، أن أعترف بالديون العديدة المتراكمة في كتابة هذا الكتاب، في قيامي بتغيير تلك التقاليد في أحد جوانبها الهامّة: أود أولا أن أشكر عائلتي قبل كل شيء، فقد كان زوجي محمد علي داعماً لي للغاية طيلة السنوات التي عملت خلالها في هذا المشروع. وكان أطفالنا: شهيرة ، وسعدية، وطارق مصدر إلهام دائم لي بإصرارهم على طرح سؤال "لماذا" عندما يواجهون الظلم والجور وكذلك بعدم استعدادهم لقبول إجابات غير مقنعة. كما حظيت بثقة عائلتنا الكبيرة وتشجيعها وهو ما استمر على مدى سنوات. لجميع هؤلاء كل امتناني وكذلك حبي.

لهذا المشروع جذوره في عملي خلال عامي ٢٠٠١-٢٠٠٣ بمشروع الأخلاق الجنسية النسوية، الممول من مؤسسة فورد والذي تقوده برناديت بروتين. وقد اتخذت الإصدارات الأولى من العديد من هذه المقالات شكلها النهائي، حيث نشرت على موقعها على الإنترنت، بينما كنت أعمل بجانب غيل لابوفيتز، مونيك مولتري، رجا الحبتي، ومولي لانزاروتا. أمّا خلال عامي ٢٠٠٣-٢٠٠٤، فقد قمت بجمع مواد إضافية، بينما كنت أعمل على مشروع آخر كباحث مشارك في برنامج دراسات لجامعة هارفارد حول المرأة في الدين. كان زملائي في الـ WSRP متحمسين؛ وقد ساعدتني شارون جيلرمان على وجه الخصوص بترجمة أجزاء هامة من مقالة لي في وقت قصير. وتمت كتابة



الجزء الأكبر من هذا الكتاب خلال فترة وجودي كزميل ما بعد الدكتوراه لفلورنسا ليفي كاي في جامعة براندِيز. وقد تم لأول مرة تقديم عدد من أفكارها ومناقشتها في المحاضرات العامة والمؤتمرات في الأكاديمية الأمريكية خلال الاجتماعات السنوية عن الدين، في جامعة براندِيز، جامعة بوسطن، جامعة براون، جامعة كليمسون، جامعة ديوك، جامعة نيويورك، وجامعة برينستون.

سيكون من المستحيل ذكر أسماء جميع الأفراد الذين استمتعت بالتحدث إليهم ومناقشتهم في مواضيع هذا الكتاب، لكن عدداً قليلاً منهم لا يمكن التغاضي عن ذكر أسمائهم. فقد قدّم لي أبراهام موسيوبروس لورنس في جامعة ديوك مساعدة خاصة، كما قرأت ميريام كوك المسودة الكاملة للمخطوط وقدّمت العديد من الاقتراحات المفيدة، وطرح كل من فريد اسحق، جميلة كريم، كيفن راينهارت، عميد صافي، سعدية الشيخ، لوري وسيلفرز، هارفي ستارك، وأمينة ودود، أسئلة تتسم بالتبصر والإدراك، الأمر الذي دفعني إلى شرح بعض النقاط والتوسع في نقاط أخرى . وقام كل من الزهراء الأيوبي، أرييل بيرمان، عائشة صديقي شودري، عائشة هداية الله، سكوت كوغل (الذي ساعد أيضاً في ترجمة الأسئلة)، روزمير ميوزيك، وأودري شور بالتعليق على مسودات الفصول، وكان كل من أنجوم الأنصاري، عفشان بخاري، سيبي جيلاني، ومارا وورلي، فضلاً عن أزواجهن، وهم على التوالي بيل راجان، سكوت تشيشولم، أليكس نورباش، وعمرو راجي، طرفاً في العديد من الحوارات التي كانت تعقد ضمن مناسبات لتناول العشاء وتدور حول موضوعات هذا الكتاب. ومن الجدير بالذكر هما،

أنهم لم يكونوا يتفقون معي دائماً، أو مع بعضهم بعضاً، لكن تعليقاتهم الفطنة وملاحظاتهم الحادة جعلت هذا الكتاب أفضل مما كان سيبدو عليه دون ذلك. وأنا مدينة بشكر خاص لمارا لتعليقاتها على مسودات الفصلين الأول والخامس. وعلى الرغم من أنني قد أعربت عن تقديري للنصائح التي قدّمها كل هؤلاء الأشخاص، فأنا لم أكن لأعتمدها على الدوام، ومن ثم فما من أحد منهم مسئول بأي شكل من الأشكال عن أية أخطاء قد تتلّق بالوقائع أو التفسير القائم.

أخيراً، أود أن أشكر هند المنصور على منحها الإذن لي بأن أستخدم لوحتها على الغلاف، ذلك الغلاف الذي يتضمّن نصّاً مستمدّاً من سورة يوسف، إنه ذلك القسم من القرآن الذي يروي قصة محاولة إغواء النبي يوسف على يد زوجة سيده، المعروفة تقليدياً باسم زليخة . وهنا نصاف أفضل القصص التي تتحدث عن رغبة الإناث العارمة، وهن يسيعين إلى محاولة لإكراه جنسي، هذا غير المعايير التي يكرّسها الله والمتعلقة بالسلوك الحميم للرجال والنساء على حد سواء. وتبدو هذه القصة ملائمة بشكل خاص كصورةً للنساء المسلمات اللواتي يعدن قراءة القرآن وتخيل الأمر، وذلك عبر نوع من الحوار والتوتر مع المناهج السابقة، وإن كن مايزلن يخضعن لقيود معينة من النص نفسه.




مكتبة
التنوير

ملاحظة على النصوص، والترجمة، وكتابة لغة بحروف لغة أخرى

لقد كنت توّاقة من أجل تحقيق التناسق للمصطلحات الأساسية في ترجمتي وذلك لأن المصطلحات العربية الخاصة ودلالاتها حيوية جداً بالنسبة إلى القضايا المطروحة، لاسيما حيث يكون للكلمات تداعيات قانونية. وحين يكون أن أختار بين ترجمة حرفية حرجة، أو ترجمة تميل لجعل التعبير مصطلحاً وإن بدقّة أقل، فإني أنتقي عموماً الخيار الأول. أما ما تتم الإشارة إليه، خلافاً لما ذكرته آنفاً، وذلك بالنسبة للأعمال المذكورة باللغة العربيّة فهو من ترجمتي شخصياً، والأعمال التي تم الاستشهاد بها في ترجمة إنكليزية فتعود لمترجم بعينه. مع ذلك، وبسبب الفوارق الدقيقة بين المصطلحات فكثيراً ما اخترت إعادة ترجمة مقاطع من النص العربي ومن ثم وضعها ضمن مقطع يتضمن موازاة بين الطبعة الإنكليزية والطبعة العربية لنص بعينه. وهذا الأمر تم إيضاحه في الملاحظات.

لقد قمت بتقديم عناوين الفصول، والعناوين الفرعية، إضافة إلى الكتاب وأرقام صفحات الطبعات التي ورد ذكرها في قائمة المراجع، وذلك عند اقتباسي من كتب والنصوص القانونية، بحيث يتمكن أولئك الذين يعملون على إصدارات أخرى من النصوص من تحديد المقاطع ذات الصلة بشكل أكثر سهولة. وكما في حالة "صحيحي البخاري ومسلم"، فقد واظبت على ذكر الطبعات الإنكليزية أو الطبعات الإنكليزية / العربية لسهولة الرجوع إليهما.



لقد تابعت عموما نظام IJMES لكتابة لغة بحروف لغة أخرى، إنما من أجل التبسيط، لم أقم بالضبط بالشكل باستثناء "الهمزة الوسطى" لحرف العين. ولا ينبغي أن يكون هناك صعوبة لدى المطلعين على اللغة العربية في التعرف إلى المصطلحات المستخدمة.



كيشيا علي: مقاربة نسوية إلى الجنس القرآني!

ليست الباحثة الأكاديمية الأمريكية كيشيا علي بالاسم الجديد في عالم البحث "الإسلامي" في الولايات المتحدة الأمريكية. فرغم حداثة سنّها (مواليد عام ١٩٧٢)، أثبتت الأستاذة علي أنها قادرة على وضع بصمة خاصة بها في عالم البحث الإسلامي الأمريكي.

ليست كيشيا علي، بالمقابل، بالاسم المعروف في العالم [والجماعات] الناطق باللغة العربيّة رغم أنها أصلاً تركّز جهودها وبحوثها على هذه اللغة بمخرجاتها المتنوعة؛ وربما أن ترجمتنا لكتابها "*الأخلاق الجنسيّة في الإسلام: تأملات نسويّة في القرآن، الحديث، والفقه*"، هي أول عمل لهذه الباحثة بلغة الضاد، والذي صدر باللغة الإنكليزية عن أكسفورد عام ٢٠٠٦.

كيشيا علي، التي تعمل أستاذاً مساعداً في جامعة بوسطن، أصدرت العديد من الكتب غير كتابنا المترجم هذا؛ من بينها: *الزواج والرق في بدايات الإسلام*؛ *الإمام الشافعي: العالم والقديس*؛ وكتابها الأخير، *حيوات محمد*. كما ساهمت أيضاً مع كتّاب آخرين في أعمال مثل، *نساء في أميركا اللاتينية؛ الكاريبي والإسلام: المفاهيم الأساسية*.

يتألّف كتاب كيشيا علي، *الأخلاق الجنسية والإسلام*، من الفصول التالية: الزواج، النقود، والجنس؛ أهون الشرّين: الطلاق في الأخلاق الإسلامية؛ ما ملكت أيمانكم: التسرّي بالرقيق في النصوص والخطابات الإسلامية؛ الأفعال المحظورة والشركاء المحرّمين: الجنس غير الشرعي في الفقه الإسلامي؛ لا تسأل، لا تُخبر: العلاقة الجنسية بين أفراد من الجنس نفسه



في الفكر الإسلامي؛ أشمّي ولا تنهكي: ختان الإناث في المراجع الإسلاميّة؛ إذا لامستم النساء: أجساد الإناث وسلطة الذكر في القرآن؛ النبي محمد، حبيبته عائشة، والحساسيات الإسلامية الحديثة؛ ونحو أخلاق إسلامية للجنس.

قد تبدو المواضيع كلها هامة – وشائكة. ومن الصعوبة بمكان معالجة أمور تأخذ في عالمنا كثيراً من الوقت والسريّة بلغة لا تخلو من الصرامة البحثية الجديّة. – وهذا ما كان. مع ذلك، ثمة مواضيع شائكة هامة جداً ومترابطة للغاية بالأخلاق الجنسية في الإسلام – مثل الحجاب الإسلامي – لم تغامر علي بالولوج في عالمها لأسباب لا ندري ما هي. لكن ما عالجته في عملها غير الضخم، واف إلى حد ما رغم اختزاليته وحاجته الملحّة إلى مزيد من الشواهد، خاصة من اللغة العربية.

على سبيل المثال، ربما بسبب معرفتها الجيدة بالنتاج الثقافي للإمام الشافعي، كثيراً ما نجدها تستشهد به، بل وتناقش بحق التشويه المتعمد الذي أصاب نتاجه الفقهي حين قام نوه كيلر بترجمة هذا النتاج إلى اللغة الإنكليزية؛ بالمقابل، لا نجد عندها أدنى إشارة إلى أبي حنيفة ومدرسته الفقهية التي ربما تبزّ المدرسة الشافعية في الانتشار وقوة الحجج؛ وكذلك الأمر بالنسبة لمدرستي مالك وابن حنبل.

مع ذلك، فالكتاب، رغم حجمه الصغير، يفتح الأبواب على مصراعيها أمام حدث في الغرب، لا يعرف عنه الناطقون بالضاد في بلاد المشرق [ربما أيضاً عرب الغرب] شيئاً – هذا الكم الكبير من الباحثين في الولايات المتحدة في الشأن الإسلامي، من مسلمين وغير مسلمين؛ خاصة ما يمكن لنا تسميته



"الحركة النسوية الإسلامية" الأمريكية، التي نعرف من رائداتها في الشرق، الراحلة فاطمة المرنيسي، والدكتورة نوال السعداوي.

وهكذا، تتيح كيشيا علي المجال أمام القارئ العربي كي يتعرّف، على سبيل المثال لا الحصر، على الباحثة الأمريكية من أصول إفريقية، أمينة ودود (مواليد ١٩٥٢)، صاحبة الكتاب الهام، *القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدّس من منظور امرأة؛* والباحثة إسراء نعماني (مواليد ١٩٥٥ من أصول هندية)، صاحبة العمل الشهير، *الوقوف وحيدة في مكّة: امرأة أمريكية تناضل لأجل روح الإسلام!* وغيرهما كثيرات.

ما تطرحه كيشيا علي وغيرها من رائدات الحركة النسوية الإسلامية في الولايات المتحدة ليس بالمواضيع الجديدة، فكثير منّا يحفظ عن ظهر قلب أحكام الإسلام في الزواج، الطلاق، ملك اليمين، المثلية الجنسية، وغيرها؛ الجديد والجميل في الأمر هو مقاربة هذه المواضيع بعيون أخرى، غير تلك العيون التقليدية التي تطاردنا حيث يممنا وجوهنا في الشرق. على سبيل المثال، حين تحكي عن مسألة "الزنا" [آسف على استخدام المصطلح المليء بالتداعيات السلبية]، فهي تناقشها بعيون إسراء نعماني، الأم المسلمة العازبة، التي لا ترى تناقضاً بين الإسلام و"المساكنة"، بل تعتبر إن المساكنة بين طرفين بالغين بالتراضي أكثر أخلاقية – بما لا يقارن – إسلامياً من زواج "شرعي" تكره فيه المرأة على هذا الاقتران، أو تكون فيه قاصراً تحت سن الإدراك (أنظر ما كتبته نعماني تحت عنوان: *قائمة حقوق إسلامية للمرأة في غرفة النوم*).



قد يكون الفصل المتعلّق بالزواج بين طرفين من الجنس ذاته هو "الأقوى" في هذا العمل؛ إذا ما تغاضينا عن مسألة "ملك اليمين" التي حذفها نوه كيلر من عمله *دليل المسافر* [ترجمة لفقه شافعي]، على أساس أنها أحد ذيول العبودية التي انتهت. مع ذلك، ثمة سؤال كبير تطرحه كيشيا علي وإن بشكل موارب على طريقة الباحثين الغربيين في الشأن الإسلامي: كيف يمكن أن نفهم قضية العدل الإلهي في مسألة الجنس، حين يبيح الله العبوديّة في القرآن – والكتاب المقدّس أيضاً – ومن ثم يصبح أحد تجلياتها، أي ملك اليمين، محللاً أيضاً، ولا يُعترض على المسألة وقتها من منظور العدالة؛ ثم يتغيّر الزمان فتتغيّر معه الأحكام، ويصل الوعي البشري لمسألة كرامة الإنسان إلى مرحلة حظر العبودية بكافة أشكالها، وهو ما دفع الدول الإسلامية المغرقة في محافظتها إلى تحريم عرف حلله الله تحت عنوان برّاق اسمه العدالة البشرية.

بالعودة إلى بحث كيشيا علي عن الزواج المثلي، هنا يبدو التألق والتمكّن في غاية الوضوح حين تمزج علي بين ما هو تقليدي في المسألة [قصة لوط وما إلى ذلك]، مع أحدث ما توصّل إليه عالم البحوث الغربي في العلاقات الحميمة بين طرفين من الجنس ذاته: حسم الصراع بين المدرسة البيولوجية والمدرسة السيكو-اجتماعية لصالح الأولى، باعتبار أن الميول المثلية مسألة فطرية لا علاقة لها بالتربية. – بل تجرؤ أيضاً على التساؤل، وإن ليس بهذا الوضوح، هل علاقة مثلية بين رجلين أو امرأتين بالتراضي لا تنقصها الديمومة والاحترام المتبادل أقل أخلاقية إسلاميّاً من علاقات بين طرفين مختلفي الجنس لكنها مليئة حتى الثمالة بالانكسارات والاستغلال والقمع؟

في الشرق حيث الأنظمة التي تصادر حق التفكير والتعبير، لا يمكن أن ننتظر التغيير؛ وفي اطلاعنا المتكامل عمّا يكتب في الغرب عن الإسلام والعرب، حيث لا ضابط يضبط ضوابط تفكيرنا، نستطيع القول بلا تردد، إن الفهم الحقيقي لصيرورة الإسلام كدين ومجتمع لا يمكن أن يأتي إلا من باحثين غربيين، من مسلمين وغير مسلمين، فالشرق أنضِب!!

هنا – نحن غربيون قلباً وقالباً.

نبيل فيّاض

منتصف كانون الأول-ديسمبر، ٢٠١٥


مكتبة
التنوير

المقدمة

بالنسبة للغالبية الواسعة من المسلمين في جميع أنحاء العالم - وليس فقط المتطرفين أو المحافظين، بل أيضاً أولئك الذين يعدون أنفسهم معتدلين أو تقدميين – يعتمد تحديد ما إذا كان معتقدا أو ممارسة معينة أمراً غير مقبول، على تحديد ما إذا كان شرعياً إسلامياً. حتى إن كثيراً من هؤلاء الذين لا يعتمدون في سلوكهم الشخصي أو في مثلهم العليا على الإسلام المعياري كقاعدة إنما يعتقدون، من منظور إستراتيجي، أنه كي تحقق التغييرات الاجتماعية قبولاً واسعاً بين المسلمين لا بد من تقديمها على نحو يقنع بأنها تتوافق مع الإسلام. ويكون مثل هذا التركيز على الأصالة الإسلامية شديداً، لاسيما في المسائل المتعلقة بالنساء، الجنس، والأسرة، حيث كثيراً ما تُختزل القضايا المعقدة وذلك بهدف تغذية المناقشات الساخنة حول "وضع المرأة في الإسلام". إن ما يسمّى بقضيّة المرأة موضوع محوري في مسائل الجدل المعادي للإسلام وفي مكافحة الخطاب التبريري الذي يعتمد مصطلح التحرير لوصف طريقة الإسلام "الصحيح" أو "الحقيقي" الذي يحترم النساء ويحميهن، على الرغم من احتمال وجود ممارسات "ثقافية" قمعية. ورغم الحدود الواضحة بين المقاربتين، ثمة مجموعة غنية ومتنامية من الدراسات والتي قام بها نساء ورجال مسلمون تسعى لتعميق وتوسيع مناقشة القضايا ذات الصلة بحياة المرأة وكذلك فهمنا للطبيعة المتشابكة للخطابات السائدة.



وكنذير للغزوة التي أشنها وسط هذه المياه الغادرة، أريد أن أسلط الضوء على أهمية الاستعلام عن مكانة المرأة في الإسلام، وهي العبارة التي يمكن أن تُقرأ بثلاث طرق على الأقل. أولاً، على الرغم من لغتها الاختزالية، فإن فكرة "مكانة المرأة في الإسلام" يمكن أن تكون بمثابة اختزال لمسألة تفيد بأن عدداً من المظالم المترابطة تقيّد حياة العديد من النساء المسلمات. لكن هذا الاعتراف وحده لن يأخذنا بعيداً جداً. ويشكك النهج الثاني في جدوى مفهوم "وضع المرأة" ذاته. تختلف أوضاع النساء المسلمات كثيراً وذلك بلغة الطبقة الاجتماعية، الجغرافيا، العرق، زمن الزواج، والتعليم بحيث أن التعميمات المتعلّقة "بالحالة" التي بين أيدينا تبدو بلا معنى. وحتى إذا التزمنا بتطبيق هذا المصلح على عالم المثل العليا وليس على التجربة الحياتية التي تعيشها المرأة، فإن افتراض وجود تقاليد مثالية وموحدة بشكل كبير يبسّط فكرة معقدة وغير متجانسة وإرثاً نصّياً يمتد قرابة ألف وخمسمائة عام. مع ذلك يستمر الميل للقيام بالمناقشات المتعلّقة بوضع المرأة على نحو أكثر إلحاحاً، خاصّة حين يرغب المسلمون بالإشارة إلى أنه لا علاقة حتميّة بين الإسلام ومظالم بعينها. وقد أسهمت منذ عدة سنوات، بعد هجمات ١١ أيلول-سبتمبر ، في كتابة فصل لمختارات من كتابات لمسلمين أمريكيين[١]. واخترت عنواناً مناسباً لموضوع مقالتي، هو "قضية إشكالية وضع المرأة في الإسلام"، لكن صياغة الموضوع كانت تبعث على الشعور بالعيب أصلاً. فأعاد المحرر أدلتي دون مس بمحتواها،

---

[١] ولف وبليفنت، العودة إلى الإسلام.

وإن كان قد قدّم عنواناً جديداً أكثر تحسيناً: "الوضع الحقيقي لحالة المرأة في الإسلام". وعلى الرغم توصلنا إلى اتفاق بشأن عنوان آخر (لم يذكر كلمة "حالة" على الإطلاق)، فقد وضّح لي الموقف بقوله إنه حتى بالنسبة لأولئك الذين لديهم جدول أعمال حاسم، فإن الأمر يتطلب اليقظة للهروب من الاعتماد على النمطية والأساليب الدفاعية أثناء العرض.

يمكن أيضاً أن تُقرأ عبارة "الاستعلام عن مكانة المرأة في الإسلام" بطريقة ثالثة، وذلك بوصفها لمعالجة وضع المرأة التي تستعلم. وفي كثير من الأحيان، يتلقى المسلمون، خاصة منهم الإناث، الذين يتحدون بعض الآراء المقبولة على نطاق واسع، تحذيرات للكف عن القيام بذلك، ويقال إن هذه الطريقة، إنما تتجلّى في البدع، التجديف، والارتداد. ويقف أولئك الذين نصبوا من أنفسهم حراساً للمعتقدات التقليدية متيقظين بشكل خاص للجزء من المسائل المعنية بالمرأة والنوع الاجتماعي، لأنه في هذه العوالم يحدث بناء هوية إسلامية لمعارضة ذاتية واعية في وجه غرب منحط.

يبقى مصطلحا "الإسلام" و"الغرب" متعارضين فيما بينهما وإن بديا مترابطين أيضاً، فعلاقة واحدهما بالآخر هي في صيرورة تفاوض متواصل، خاصة وأنه بإمكاننا الحديث اليوم عن "مسلمين غربيين". والعدد المتنامي للسكان المسلمين في الدول التي جسّدت منذ فترة طويلة "الآخر" بالنسبة للمفكرين الإسلاميين، هو أحد الأسباب التي تبرّر أن انقساماً كهذا غير مرض. من خلال الفضائيات ومواقع الانترنت، نجد أن المفكّرين المسلمين



ومن ثم أعمالهم يعبرون الحدود بسهولة، مثلهم مثل المواد الصحيحة دينياً وذلك بغرض توزيعها في مساجد أوروبا وأمريكا الشمالية. بالمقابل، فحتى المواد التي أنتجت للجمهور في المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط وجنوب آسيا ليست بخالية من أثر الخطابات الغربية، فعبر قرون من الأخذ والعطاء، تم بناؤها على أسس اجتماعية واقتصادية وجيوسياسية غير متكافئة وضعها الاستعمار الأوروبي، وقد أدّت إلى مصدر واضح للقلق من الغرب في جميع جوانب حياة المسلمين الفكرية والإنتاجية، ويأتي في طليعة ذلك مسألة المرأة والنوع الاجتماعي.

على وجه العموم، يصور الخطاب الغربي منذ الحقبة الاستعمارية فصاعداً الوضع الأساسي للمرأة المسلمة على أنها مضطهدة، وذلك على النقيض من المرأة الغربية المحترمة و(أحياناً) المحررة.[1] أما نقاشات المسلمين عن مكانة المرأة، وضعيتها، أو حالتها - خاصة باللغة الإنكليزية وغيرها من اللغات الغربية - فهي مجرّد ردات فعل على هذه الانتقادات الغربية. وفي عدد لا بأس به من الأعمال، يجري استخدام اقتباسات مختارة من المراجع الأوروبية التي تعود إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك إما لتقديم الثناء للأعراف الإسلامية بوصفها متفوقة على الأعراف الغربية، أو لإثبات وجهة نظر حول طبيعة الإناث يحملها أيضا الكاتب الإسلامي. وفي حالات أخرى، قدا تحاول المرجع الإسلامية عكس قيم بعينها تتعلّق

[1] في أصل هذه الصور، انظر كهف، تمثيل الغرب للمرأة المسلمة.

بمعاملة الإسلام والغرب للمرأة وذلك من خلال انتقاد المعايير الأخلاقية المتراخية أو عناصر من الحياة الاجتماعية الغربية.

على الرغم من أن هذه الأعمال تعنى على ما يبدو بالمرأة، إلا أن الحديث فيها يجنح عند الجانبين على حد سواء إلى الدوران حول الجنس والنشاط الجنسي. وتظهر وسائل الإعلام الغربية المرأة المسلمة شخصاً يرتبط القمع ارتباطاً وثيقاً بحياته الجنسية ؛ فالقمع الممارس ضدها جنسي على نحو خاص، وهو يتمثل في قلق المتعصبين بشأن أجساد النساء، "الحجاب"، وعزل الأنثى. ويردد النقد الإسلامي من دون قصد بعينه بعض الحجج النسوية الغربية، لكنه يعارض هذه الحجج عندما يتعلق الأمر بلباس الأنثى، فالمجتمعات الغربية تقهر المرأة من خلال الحكم على قيمتها كإنسان على أساس من الجاذبية الجسدية. وفي حين يصدر غير المسلمين حكماً مفاده أن كثيراً من القسوة عند المرأة المسلمة إنما يعود إلى السماح بتعدد الزوجات، يقف المؤلفون المسلمون ضد ذلك، وإن بتقديم بعض المسوغات لذلك، ومن ذلك قولهم إن التركيز المفرط على تعدد الزوجات باعتباره مهيناً للمرأة هو نضرب من النفاق في حين يكون الزنا، تكرر عدد مرات الزواج، والولادات خارج نطاق الزوجية لرجال لا يتحملون المسؤولية كآباء، ظاهرة متفشية في الغرب. ولا يكون لدى الرجل في العلاقات غير الزوجية، "أي التزام أو تعهد تجاه العشيقة أو الفتاة

الصديقة"[1] كما تقول الحجة، وهو ما يعتبر مخالفاً لطبيعة مسألة تعدد الزوجات، الإنسانية، الصادقة، والواقعية.[2]

أما بشأن مسائل الأخلاق الجنسية بشكل عام ، فيقدّم الكتّاب المسلمون ممن لديهم مجموعة متنوعة من وجهات النظر النموذج الإسلامي بوصفه أفضل للنساء من المعايير الغربية التي تحط من قيمة النساء، وتفشل في حمايتهن من الرجال، بسبب السماح بالحرية الجنسية المطلقة. والباحث النيجيري عبد الرحمن دوي الذي تلقى اعماله في الموضوعات الإسلامية رواجاً كبيراً، يجسد شعوراً مشتركاً عندما يتحدّث عن "تحوّل الحب والعاطفة إلى انكسار في القلب، عن الزوجات المهملات والأطفال المتروكين، عن العشيقات، وبنات الشوارع، وكلها ميزات شائعة في الحياة الغربية."[3] وعلى النقيض من" النساء الغربيات [اللواتي] هن أكثر الكائنات تعاسة على الأرض، "تحمى النساء المسلمات من قبل أزواج يقدّمون لقمة العيش الكافية على الدوام لمن يعولونهم، وهي الفئة التي تشمل الزوجات والأطفال.[4] الزوج المسلم هو السلطة النهائية داخل منزله لكنه لا يتصرف بطريقة دكتاتورية أو يسيء استخدام صلاحياته في

---

(1) الشيحة، المرأة في ظلال الإسلام، ص ٧٩.

(2) كتب المؤلف الهندي في السبعينات من القرن الماضي ١٩٧٠، ملخصاً وجهة نظر مهيمنة: "على الرغم من أننا بأي حال من الأحوال قد عارضنا منح كامل الحرية الشرعية للمرأة، لا يمكن لنا أن نتحمل استيراد الشرور المميزة للحضارة الغربية في احترام الحرية الجنسية." نيازي، التحديات الحديثة للأسر المسلمة، ص ٦٠-٦١.

(3) دوى، المرأة في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٥.

(4) انظر أيضاً "واني" ، صيانة حقوق المرأة المسلمة، ص ٩.



صنع القرار، وهو صاحب العقلانية الأكبر في منع الأسرة من التفكك السهل الذي يمكن أن يحدث إذا تم منح المرأة اليد الطولى في مسألة الطلاق.

لا يمكننا أن نقارن على نحو عادل هذه الصورة المثالية لحياة الأسرة المسلمة بأسوأ الانتهاكات الموجودة في المجتمع الغربي غير الإسلامي. ورغم أنه من النادر أن يعترف بذلك أو حتى أنه معروف، فإن هذا النموذج من الحياة الأسرية الذي يمجده دوي وغيره على هذا النحو لا يصف الواقع بالنسبة لغالبية المسلمين فحسب، بل إنه يختلف تماماً عن المثل العليا التي أيدتها النصوص الموثقة قبل العصر الحديث، حيث نجد المرأة في متناول يد زوجها جنسياً ساعة يطلبها، وليس من مهماتها تربية الأطفال أو التدبير المنزلي، وهو الواجب الرئيس للزوجة بطبيعة الحال. لكن هذه النصوص كانت تشريعية بدل أن تكون وصفية، كما تشير أدلة أخرى إلى أن العديد من النساء من خارج النخبة كانت تقوم بالقسط الكبير من الأعمال المنزلية، والإسهام الأساسي في رعاية الأطفال. مع ذلك، وعلى صعيد المثل العليا، تبتعد رؤية دوي المحافظة الجديدة التقليدية عن النماذج السابقة بشأن الأخلاق الجنسية الإسلامية. وعلى الرغم من أن المفكرين الكلاسيكيين من العصور الوسطى، عبّروا مثل دوي، عن القلق الشديد بشأن المسؤوليات الاقتصادية للزوج تجاه زوجته وكذلك تعامله الرقيق معها، فقد أذنوا بتعدد الزوجات وبعدد غير محدود من السراري دون أن يشكّل ذلك وصمة عار، مثلما قبلوا بالقيود المفروضة على تنقل المرأة وذلك لضمان حصرية تقديم



المرأة للحقوق الجنسية المترتبة عليها للرجل. لقد تحدّث الفقيه الشافعي عن الغالبية عندما أعلن أن الزوج ليس ملتزماً بأن يكتب في نص عقد زواجه أنه لن يعقد على زوجات أخريات أو يتخذ محظية من بين إمائه، وقد سوّغ رأيه واقعيّاً أن مثل هذا الشرط "سيؤدي إلى التضييق على ما جعله الله مفتوحاً على مصراعيه للرجل."[1]

في الواقع، فإن مؤشرات واقع الحال بشأن التسري في جميع كتابات علماء المسلمين تسلط الضوء على الفرق الكبير بين الأخلاق الجنسية المعاصرة والأخلاق الجنسية الكلاسيكية: قبول فترة ما قبل العصر الحديث بأحقيّة الذكر المالك في الإتصال الجنسي مع إمائه. لم تصف النصوص الكلاسيكية الواقع الديمغرافي، وإنما كانت تشارك في خطاب المشورة والتنظيم، مع ذلك، فافتراضهم بأن يكون لدى الرجال عدة شريكات في الجنس، زوجات و/أو محظيات، أمرٌ يميّز على نحو ملحوظ بين النصوص الكلاسيكية والخطابات الإسلامية المعاصرة بشأن العلاقات الجنسية، خطابات تقدّم المبررات، حين تناقش تعدّد الزوجات بكل استحسان، التي تعتبر تعدد الزوجات إنما يلبي احتياجات الإناث للحماية وليس أنه مجرد حق مقصور على الذكور. وعلى الرغم من أن التعميمات عن الحساسيات الحديثة محفوفة بالمخاطر، لاسيما بالنظر إلى التنوع ضمن السكان المسلمين البالغ عددهم مليار نسمة، لكن هذا ليس امتداداً للادعاء بأن معظم المسلمين اليوم ينظرون إلى مذهب الشافعي عن العلاقات الجنسية المحللة،

---

[1] الشافعي، علوم الصداق، الشرط في النكاح، المجلد ٥، ص ١٠٨.

لاسيما فيما يتعلق بالمحظيات من الرقيق، على أنّه يتنافى مع النزاهة والعدالة (وهي بحد ذاتها مفاهيم متغيرة بشكل ملحوظ).[1] وفي حين أن لا أحد تقريباً يدعو إلى إحياء العبودية كمؤسسة، إلا أن السماح بامتلاك الأرقاء شكّل جذرياً ملامح الفكر الإسلامي الأخلاقي والقانوني بشأن علاقات جنسيّة بطرق لم تكن ليعترف بها تماماً. وعلى الرغم من أن النموذج الذي يتضح عدم تكافؤه المتعلّق بالأخلاق الجنسية والمنصوص عليه في النصوص الكلاسيكية لم يعد منطقياً لعدد كبير من المسلمين، على الأقل على المستوى البديهي، فإن شيئاً جديداً لم يبرز ليحل محله. وعلى الرغم من استعداد بعض المسلمين لتجاهل النموذج الموروث عن الفقهاء الكلاسيكيين لصالح شيء أكثر مساواة، والرغبة من جانب مجموعة فرعية من هؤلاء، في الانفتاح على أشكال جديدة من العلاقات والتي كانت محظورة، هناك اهتمام لا باس به بموضوعات مثل الموافقة على الزواج، التعامل بالمثل، والإكراه، التي تعدّ حاسمة بالنسبة إلى فهم كلٍ من الأخلاق الجنسية الإسلامية التقليدية وإمكانية إحداث تحولات في تلك المفاهيم المثالية. وما أقوم به في هذا الكتاب من استكشاف لهذه القضايا هو إسهام أولي في حوار هام، بعيد المدى في جميع جوانب الأخلاق الجنسية في الحياة والفكر الإسلاميين.

---

[1] ملاحظات شيلا بريغز، ندوة مشروع الأخلاق الجنسية النسوية III، جامعة براندايز، أيلول ٢٠٠٥.



بطبيعة الحال، ليست التبعية الجنسية للمرأة بأي حال حكراً على المجتمعات الإسلامية أو الفكر الإسلامي. فحتى الماضي القريب جداً، كان هناك ما يقارب الشمولية في القوانين التي تقترح منظومة لسنّ القوانين حول الحقوق الزوجية تقوم على تبادل دعم الذكور بحماية الإناث، "الخدمات الجنسية، الصحة الإنجابية ،والخدمات المنزلية".[1] (تتنوع الملامح الدقيقة لمثل هذه التبادلات بشكل كبير بين مجتمع وآخر وحتى ضمن المجتمع الواحد بسبب التباينات بما في ذلك الوضع الطبقي والمذهب الديني. وعادة ما كانت تغيب مطالب التدبير المنزلي من الناحية النظرية في المجتمعات الإسلامية، لكنها كانت منشرة عملياً). وتوضح منظومة الرق في اليونان وروما القديمتين، والتي كانت منتشرة، على نطاق واسع وبحماية القانون، أن الاستخدام الجنسي للماليك لم يكن مقتصراً على النصوص أو الممارسة الإسلاميتين، فمثل ذلك، تسمح نصوص الكتاب المقدس أيضا، أو على الأقل تتغاضى ضمنياً، عن الاستخدام الجنسي للمملوكات من العبيد والجواري وكذلك عن تعدد الزوجات.[2] ولا يقتصر أمر الاستعباد الجنسي والاستغلال الجنسي (لكل من الذكور والإناث) على المجتمعات القديمة فحسب، فكما تشير المناقشات المعاصرة بشأن الإتجار بالبشر والعمل في مجال الجنس. الاعتداء الجنسي موجود

---

[1] يالوم وكارستنسن، "مقدمة"، في شرحه، داخل حياة زوجين أمريكيين، ص ١٠. انظر أيضاً يالوم، تاريخ الزوجة.

[2] أنجبت عدد من الإماء المذكورات في قصص الكتاب المقدس أطفالاً من أسيادهن، كان من بينهم إبراهيم ويعقوب. عن الاستخدام الجنسي للعبيد الذكور في العالم القديم، انظر الفصل ٥.



بشكل خاص ضمن مناخ أوسع من العنف الحميم الحاصل على نطاق واسع ضد النساء والفتيات، ويشمل من حرق العروس أو "موت نساء لهن الحق بالمهر" في الهند، إلى "الجرائم العاطفية" في الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية، حيث يقتل الرجال الغيورون زوجات (سابقات) أو صديقات (سابقات).

تستدعي المظالم الممنهجة القيام بدراسة مقارنة للسيطرة الهرمية والجنسية عبر الحدود الجغرافية، الثقافية، والزمنية.[١] وعلى الرغم من أن دراسة كهذه ضرورية ومثمرة، وتدعو للقيام بمقارنة من قبل أولئك العاملين على الموضوعات ذات الصلة بالإسلام المدفوعون في الغالب ليس بالرغبة الصادقة في فهم مكونات أعمق للقهر بل بالرغبة في تحويل الانتباه والنقد عن الإسلام والمسلمين، فإن الصحيح أن المعايير والممارسات الإسلامية تتوافق تاريخياً مع تلك المقابلة عند الديانات والحضارات الأخرى، وإن الانتقادات التي كثيراً ما توجّه للإسلام من قبل الغربيين غير المسلمين تعكس على حد سواء الجهل الثقافي وفقدان الذاكرة التاريخية. لنأخذ مثالاً واحداً فقط ألا وهو أولئك الأمريكيون والأوروبيون الذين ينتقدون الشرط المعياري في التبعية الزوجية للنساء المسلمات الذين على ما يبدو نسوا أن "الطاعة كانت أمراً أساسياً للغاية بالنسبة لفكرة الكتاب

---

[١] يجب أن يكون إصرار مايكل سيلز على أن يكون الدين والعنف أولاً، مقارناً، وثانياً، محرجاً ونقداً للذات، بما ينطبق على قدم المساواة في العمل على قضايا الدين والجنس. محاضرة مايكل سيلز، جامعة برانديز، ٢١ نيسان ٢٠٠٥.



المقدس بشأن بقاء التزام الزوجة في قسم العرس اليهودي والمسيحي حتى وقت متأخر من القرن العشرين"[١]. يستمد هذا العمل وجوده من أوجه التشابه كأمر مفروغ منه، وذلك باستخدام الأمثلة المقارنة لتسليط الضوء في المقام الأول على الفوارق الكبيرة - كما، على سبيل المثال، الفارق بين وجهات النظر في الشرق الأدنى القديم والتوراة عن ممارسة الجنس غير المشروع ووجهات النظر التي تعود إلى المؤلفين المسلمين الكلاسيكيين. ومنذ أن ألزمت نفسي إلى حد كبير بالنصوص الإسلامية، وعلى وجه الخصوص، بتجارب المسلمين، وأنا أعلم أنني عرضة لخطر الإسهام في الانطباع الشائع بأن الإسلام منفرداً هو الظالم تجاه المرأة أو أن المشكلات الأخلاقيات الجنسية التي تواجه المسلمين هي إلى حد ما مستعصية أكثر من تلك التي واجهها أتباع الديانات الأخرى. قد ينظر البعض إلى تركيزي على الأمور الجنسية على أنه لعب في الهوس الغربي المتعلّق بالنشاط الجنسي لدى المسلمين وذلك على حساب جوانب هامة أخرى، أكثر، مثل الفقر، القمع السياسي، الحرب، وديناميات القوة العالمية والتي هي، في الواقع، أمور حاسمة بالنسبة لحياة المرأة المسلمة.[٢] إلا أنه لا يمكن فصل هذه القضايا

---

[١] Yalom(يالوم)، "نماذج من الكتاب المقدس: من آدم وحواء إلى عروس المسيح" ص ١٥. حتى لو تم تعميم يالوم هنا - هناك بعض الطوائف التي لم تعد تستخدم الطاعة الزوجية قبل فترة طويلة من الوقت الذي أشارت إليه تم أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار تماماً. انظر أيضا قرار محكمة نيوجرسي لعام ١٩٤٥ نقلته Shanely ، عن الزواج، ص ٨.

[٢] جادلت Haideh Moghissi، بأنه يمكن فقط " للأفراد الذين نجوا بطريقة أو بأخرى من الكبت الجنسي-المهيمن على حياة النساء والرجال في المجتمعات الإسلامية وإنكار دورها الأساسي في تحديد التجربة النسائية. حيث يخيم الفقر والجوع على عقول النساء في جميع أنحاء



بالكامل عن الجنس والحياة الجنسية، أي : مسائل فقر النساء تلعب دوراً مختلفاً، وذلك عندما تقيد قدرة النساء على التفاوض بشأن شروط الزواج أو ترك الأزواج المسيئين، كما قد تحاول الأنظمة القمعية إثبات أوراق الاعتماد "الإسلامية" بالاستسلام لمطالب "الشريعة" في الشؤون العائلية أو فرض القوانين الإسلامية المزعومة التي تعاقب المرأة على نحو جائر بسبب تجاوزات جنسية. مع ذلك، وكما تشير الباحثة اللاهوتية اليهودية في الشؤون النسوية جوديث بلاسكو، "لا يمكن للكتابة عن الجنس إلا أن تعيد تمثيل ذاتها بوصفها منفردة كقضية خاصة وكمشكلة".[1] ويبدو لي أن الفوائد المحتملة لاستكشاف الأخلاق الجنسية تستحق المخاطرة، بالنظر إلى الاحتجاج المتكرر حول الأصالة الإسلامية في تلك الجوانب حيث يملك الدين تأثيراً معيارياً ، كما هي الحال، في كل مكان تقريباً.

لماذا، على الرغم من التركيز على النصوص، لم تكن العقيدة الإسلامية المعيارية معتمدة بالكامل كدليل لممارسات المسلمين؟ على الرغم من مطالبة المسئول الاستعماري البريطاني إف، إكس روكستون، في مقدمة ترجمته لدليل قانوني من القرن الرابع عشر للفقيه المالكي، بأنه "في حالة البلدان المحمدية، الشرع هو الذي يقولب الشعب، وليس الناس من يفعل ذلك بالشرع"، فقد كان ثمة أهمية مركزية في الواقع دائماً لآثار الظروف

المنطقة، ولكن هناك ... الحياة الجنسية والكبت الجنسي- حيث تعاني المرأة بشكل أكبر، "Moghissi، النسوية والأصولية الإسلامية، ص ٩٥.

[1] بلاسكو Decentering" الجنس"، ص ٣٠.



الاجتماعية في كل من صياغة القانون وتنفيذه[1]. لا تتبع حياة المرأة الحقيقية ولا حياة الرجل الحقيقي بدقة الأنماط المحددة في الكتيبات القانونية، ولم تفعل ذلك قط[2]. وكما ذكر أعلاه، فإن الاختلافات بين الجماعات السكانية المسلمة وضمن الجماعة المسلمة الواحدة تبدو كبيرة بحيث إن أي محاولات لمناقشة وضع "المرأة المسلمة" أو "الجنس في الإسلام" يجب أن تكون في دائرة الشك، وذلك نظراً للفوارق المتعلقة بالطبقة، الجغرافيا، والحقبة الزمنية، كما أنه ليس ثمة ذكر للخصائص الفردية التي يستحيل أخذها بعين الاعتبار في الإحصاءات، هذا غير عن أن التعميمات مضللة في كثير من الأحيان. إضافة إلى ما سبق، فبالنسبة إلى المواضيع الحساسة قيد المناقشة هنا، من الصعب الحصول على أدلة تجريبية تتعلق بالممارسة، لكن هناك علاقة بين المثالية والواقع، كما أن هناك ترابط معين مع نماذج إلزامية من قبل العصر الحديث عن أنوثة المرأة المسلمة والعلاقات الجنسية[3]. هناك بالذات في الجانب المتعلق بالأخلاق الجنسية حيث الفكر النصوص الإسلامية المعيارية ، كانت وستظل، الأكثر تأثيراً.

قبل الشروع في النظر في هذه النصوص، من المهم طرح السؤال: لماذا ينبغي على المرأة المسلمة التي تعدّ نفسها تقدمية (مع كل المحاذير إزاء

---

(١) روكستون، قانون المالكي، الفصل الخامس.

(٢) المؤرخة هدى لطفي، في إشارة إلى وثيقة القاهرة في القرن الرابع عشر. تجعل من هذه النقطة أكثر قابلية للتطبيق على نطاق واسع: "لا ينبغي بالضرورة أن تؤخذ الآداب الدينية المفروضة كانعكاس للواقع"؛ "آداب وتقاليد المرأة في القاهرة في القرن الرابع عشر." ص ١٠٢. انظر أيضا سنبل، "مقدمة"، في المرأة والأسرة، وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي.

(٣) Tucker (تاكر)، الجندرة والتاريخ الإسلامي.



عدم كفاية هذا المصطلح) أن تكلف نفسها عناء إشراك التراث الفكري الإسلامي. فالواقع أن القيام بذلك، يعزز سلطة الإسلام المكتوب أو الإسلام النصي، إسلام 'الرجال' (إسلام ليس أساساً من الكتاب (القرآن) بل هو إسلام النصوص، نصوص القرون الوسطى) وذلك "على حساب التقاليد الشفوية والأخلاقية للإسلام الراهن المعايش"[1]، وكما تشير ليلى احمد "فالنصوص الإسلامية" كانت تاريخياً منطقة لنخبة من الذكور، ولا تمثل بدقة التفاهمات الإسلامية التي هي جزءٌ لا يتجزأ من تجارب كثير من المسلمين، ولاسيما النساء. إذا كنت لا أقبل سلطة التفسير الوحيدة للتراث الفقهي والتفسيري- والذي هو أبوي بقوة وأحياناً كاره للنساء - لماذا لا أتجاوزه تماماً، وأتحول إلى القرآن كدليل وحيد؟ ما الذي يمكن إحرازه من تركيز الطاقة على تحليل ونقد النصوص التي لا أعدّها موثوقة؟[2]. هناك العديد من الإجابات الممكنة على هذه الأسئلة. وجزئياً، يستحق العلماء الدراسة بسبب تطور منهجيتهم الخاصة، وقبولهم وجهات نظر متباينة، ومثابرتهم في السعي لفهم الإرادة الإلهية. ومن الواضح جداً أنهم يستحقون التحليل، لأن الأطر والافتراضات التي تعود إليهم في كثير من

[1] أحمد، *عبور الحدود*، ص ١٢٨. لا يدرك أحمد قيمة هذه التقاليد، على الأقل بالمقارنة مع "الإسلام الأصولي، فإن الإسلام النصي. أكثر ضيقاً وغير مضطلع إلى حد كبير على علم سليل الحداثة". انظر أيضاً أحمد، المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٣٩، حيث كتب عن هيمنة "النسخة الفنية والقانونية، المؤسسة للإسلام، وهو الإصدار الذي يتجاوز إلى حد كبير العناصر الأخلاقية في الرسالة الإسلامية".

[2] (كيفن راينهارت Kevin Reinhar) (أشار في ندوة رسم خرائط أخلاقيات المسلم، جامعة ديوك، نيسان ٢٠٠٥) إلى المفارقة في مشروعي: أنا أحاول الطعن في سلطة الفقهاء في التفسير، وفي جزء، من خلال التركيز عليهم.



الأحيان تسهم في دراسة وجهات النظر الحديثة بطرق لا يمكن التعرف إليها أو فهمها كلياً.

ورغم جميع عيوبه وعدم كفاءته، يوفر التقليد الإسلامي، خاصة الشرعي،الأرضية الكبيرة للمشاركة في مسائل تتعلق بالأخلاق،وأصبحت الحكمة التقليدية في بعض الدوائر تنظر إلى الإسلام "الشفهي" (الذي جعلته أحمد مساوياً لإسلام "المرأة")، على أنه أكثر رحمة وأخلاقاً من الآراء "النصية" أو "الرسمية" المتعلقة بالرجال في الإسلام، لكن هذا غاية في التبسيط. فكما تُظهر أحمد وغيرها من أن الإسلام "الرسمي" أو"النصي" هو أحياناً أكثر حماية لحقوق المرأة من الممارسات الثقافية التي تخرج من قواعد الفقهاء. من المستحيل التعميم حول ما إذا كانت الممارسات الشعبية أكثر ملائمة للنساء من التقيد المذهبي الصارم، لأن الكثير يعتمد على أي منها يعود للنساء وأي منها تلك التي تعود للمذهب. وفي أية حال، رفض كثير من المفكرين المعاصرين النصوص القانونية التي تعود إلى ما قبل العصر الحديث بوصفها أبوية ميئوس منها أو أنها غير قانونية، مستوعبين في ذلك التقديرات الأخلاقية إلى حد كبير، وعلى الرغم من ذلك، وبشأن العديد من الأمور المتعلقة بالجنسين والجنس، تحيد الرؤى الأخلاقية لدى المؤلفين عن تلك التي أرى أنها تتوافق مع أعلى تطلعات القرآن. هذا الكتاب، في جزء منه، هو محاولة لإثبات أن التعاطي البنّاء والنقدي مع التراث الفكري الإسلامي يمكن أن يكون مهماً في توفير إطار لتجديد الفكر الأخلاقي الإسلامي وتنشيطه.

ضاع الكثير من التقاليد العلمية، وهي مصدر مهم للمعرفة والحكمة، عندما اختار المسلمون – القرآن- إما النسويات أو السلفيين الداعمين للحديث، في تجاوز لنهج حرفي لنصوص المصدر[1]. ويوضح الاستقصاء الدقيق في التقاليد القانونية، على سبيل المثال، الطرق التي استخدمت فيها السلطات، ومنذ السنوات الأولى للإسلام، أحكام مجتمعاتها وعاداتها وتقاليدها من أجل ملائمة الإملاءات القرآنية والنبوية مع الظروف المتغيرة. وتوضح أن بعض المذاهب التي أصبحت أمراً مفروغاً بوصفها "إسلامية"، كانت قد ظهرت في زمن معين ومكان معين نتيجة مسعى بشري للحصول على تفسير، وليس من الضروري أن تكون ملزمة لجميع الأزمنة. علاوة على ذلك، كان بإمكان أوائل الفقهاء منح الإذن لعملية تفسير وتكيف مماثلة بالنسبة للمسلمين اليوم، بما في ذلك تجاوز (من خلال مجموعة متنوعة من وسائل التفسير) حتى ما يمكن أن يبدو على أنه نصوص قرآنية واضحة. وتوفر المنهجية القانونية الشرعية

---

(1) يصف خالد أبو الفضل النهج الانتقائي للقرآن والسنة الذي يتجلى في "تيار لانهائي من العقيدة التي يواجهها المرء في المؤتمرات الإسلامية والمحاضرات والمنشورات،" في *الموثوق والتسلط في الخطابات الإسلامية*، ص ١٧. التركيز على القرآن والحديث "الموثق" لإقصاء المذاهب الفقهية، الذي يميز حتى بعض الكتاب التقدميين، مثل سيد، و *مكانة المرأة في الإسلام*. يصف سيد نهجه في (الفصل التاسع.): "أبدأ مع الآيات ذات الصلة في القرآن يليها الحديث، المناسب الصحيح وأستكمل حيثما يكون ذلك ضرورياً الملاحظات، والتعليقات ذات الصلة من سلطات وعلماء المسلمين"؛ بالإضافة إلى ذلك، يقدّم "تعليقات خاصة في الأماكن التي لا يوجد فيها سلطة مقنعة للمتابعة وحيث هناك حاجة إلى إجابة عاجلة".

مقاربة مرنة للقرآن والسنة النبوية بوصفهما الوحي الذي ظهر في سياق تاريخي.[1]

كيف تتعلق هذه المناقشة للفقه والقانون بمسألة الأخلاقيات؟ ليس لكلمة أخلاق مرادف دقيق في اللغة العربية؛ فالأخلاق، كمصطلح عادي، يبدو من الأفضل أن تؤخذ بمعنى الآداب العامة أو الشخصية، اما كلمة أدب، الأقل استخداماً كبديل، فقد تمت ترجمتها بشكل أنسب لتعني السلوك[2]. وكان معظم ما يندرج تحت عنوان الأخلاق كما فهمها الغرب الحديث من اختصاص فقهاء المسلمين، الذين تناولوا قضايا تتجاوز نطاق ما يمكن فهمه عادة بـ"القانون". وكما يقول جوناثان بروكوب، " يتميز القانون "الإسلامي بأنه كنظام أخلاقي أفضل منه كنظام قانوني. وهو لا يقوم فقط بمجرد فصل العمل إلى فئات بما هو مطلوب أو ممنوع، بل يشمل أيضا الفئات المتوسطة لما هو مأمور به، ومستهجن، وغير مبال"[3]. هذا المشروع المصنف إلى (الأحكام الخمسة) أصبح القياس بين المفكرين المسلمين، على الرغم من أنهم كثيراً ما يختلفون حول المكان الذي يجب فيه

(1) الرحمن، *المنهجية الإسلامية في التاريخ*، وهو أفضل دفاع تم تقديمه عن هذا النهج.

(2) يلاحظ. جوناثان Brockopp (بروكوب) أن هناك "أدباً أساسياً تحت كل من هذه الفئات"، ولكن "بالنسبة لنا سيبدو عبثا هنا التطبيق العملي للمثل الإسلامية في أمور الحياة اليومية. "انظر" خذ الحياة وأنقذ الحياة"، *أخلاق إسلامية للحياة*، ص ١٠. وعن الفكر الأخلاقي المنضوي على نطاق واسع، انظر الحوراني: *العقل والتقاليد في الأخلاق الإسلامية*.

(3) Brockopp" خذ الحياة وأنقذ الحياة"، ص ١٠. ولاحظ أيضاً أن "الشريعة هي فئة كبيرة جداً ليتم اختزالها إلى الأخلاق"، لأنها تشمل أيضا المسائل الشعائرية التي هي خارج نطاق الأفكار الأخلاقية (ص ١١).



وضع أعمال معينة على الميزان[1]. ويسمح ذلك لأكثر التصنيفات دقة بما هو ابعد من التقسيم البسيط إلى قسمين (الحلال / الحرام) – الذي يعادل في كثير من الأحيان الإسلامي/غير الإسلامي- والذي يبلغ مجالات المسلم المعاصر[2]. كانت بالطبع الثنائية المزدوجة الحلال/الحرام، على علاقة بعلماء ما قبل العصر الإسلامي الحديث ، الذين حذروا من "شرعنة ما هو ممنوع والنهي عمّا هو شرعي"، لكنهم انخرطوا بشكل عام بتحليل أكثر دقة للسلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي.

ماذا يعني القول اليوم إن شيئاً ما هو شرعي أو محظوراً وفقاً للإسلام (أو القانون الإسلامي أو الشريعة)؟ أصبحت العلاقة بين الواجبات القابلة للتنفيذ والالتزامات الأخلاقية مبهمة أكثر فأكثر في عالم حيث المؤسسات الشرعية الإسلامية لم تعد فاعلة في أي شيء بالطريقة ذاتها التي كانت فاعلة فيها في فترات العصور الوسطى والكلاسيكية[3]. وحتى في عالم ما قبل عصر العالم الإسلامي الحديث، لم تجد مذاهب الفقهاء التعبير المباشر في المحاكم. ونظراً لهذه التحولات، السؤال هو: هل الفقه الإسلامي هو

---

(1) Faruki (فاروقي) ، "الآثار القانونية للأحكام الخمسة ليومنا الحاضر". ذكر فاروقي، ولكن لم يناقش في التفاصيل التطورات التاريخية لهذا المشروع على مدى عدة قرون.

(2) انظر جاكسون، الإسلام والأمريكيون السود، ص ١٦٠. النجاح الهائل للباحث والإعلامي يوسف القرضاوي في *المسموح والمحظور في الإسلام*، يدل على الرغبة للحصول على إجابات بسيطة، لقب طفل لمحمد مظهر الحسيني نال أيضاً نفس الأهمية كما في *كتابي الصغير عن الحلال والحرام*.

(3) وائل حلاق يقول "إن الشريعة لم تعد واقعاً يمكن الدفاع عنه" وأولئك الذين يدافعون عن إعادة تقديم الطلب إليها هي "في حالة غير قابلة للاسترداد من الإنكار. "الحلاق"، هل يمكن استعادة الشرعية؟ "، ص ٢٢.



الإطار اللازم لحسم كيفية معالجة قضايا الزواج والعائلة والجنس؟ وبينما يصر بعضهم على أن الإطار الشرعي الذي وضعه فقهاء المسلمين من نحو ٩٠٠-١٤٠٠ للهجرة يجب أن يحكم كل سلوك المسلم، فحقيقة الواقع في العالم المعاصر تقول إن الغالبية العظمى من المعاملات الاجتماعية والاقتصادية التي تمارس من قبل المسلمين، حتى في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، لا تتبع بدقة هذه التعاليم الشرعيّة. تحتفظ بعض الدول ذات الأغلبية المسلمة ببعض المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية، وببعض القوانين القائمة على أساس ديني، ويتفاوت هذا الأمر للغاية من بلد إلى آخر. أيضاً، في قضايا متعددة، تختلف هذه القوانين الأسرية في حقبة ما بعد الاستعمار بشكل حاد عن الفقه الإسلامي الكلاسيكي، على الرغم من أنها تقوم عليه ظاهرياً. علاوة على ذلك، فإن المسلمين حين يكونون أقلية ضمن السكان مثل دول أمريكا الشمالية وأوروبا، يكونون أحراراً في تطبيق تلك الأنظمة التي يختارونها ليس إلا، إما تدوينها في عقود فلا يكون إلا بالامتثال للقوانين المدنية المعمول بها هناك، أو ثقة الامتثال إيمانا واحتساباً، تماما كما هي الحال في مسائل ممارسة الشعائر الدينية.

بالنسبة لي كأمريكية، فأنا أشعر بالقلق خصوصاً حيال القضايا التي تواجه ما يشير إليه الباحث البريطاني عبد الحكيم مراد: "المسلمون الذين يعيشون في سياقات ما بعد الفترة التقليدية في الغرب"[1]. وحيث إني أعيش في بلد لا توجد فيه قوة قسرية للشريعة الإسلامية، بغض النظر عن الوزن

[1] مراد، "الأولاد هم الأولاد: قضايا الهوية الجنسية."

الأخلاقي للمؤمنين كأفراد ، فأنا أكتب كشخص يمتلك ترف تحديد المذهب الديني وكيفية تطبيقه في حياتي الخاصة - سواء لترتيب شؤوني بأن أتبع ما تمليه مدرسة أو أخرى في الفقه، أو لوائح الأنظمة في القرآن الكريم، أو العمل وفق القانون المدني. كذلك تماماً، فالطابع الطوعي لجميع أنواع الشعائر الدينية الملحة بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في ظل القوانين المدنية في أمريكا الشمالية وأوروبا على وجه الخصوص هو أخلاقي أو معنوي وليس شرعياً بالمعنى الضيق للكلمة. في الوقت نفسه، ليس ثمة واقعة وجود قوانين مدنية إسلامية مشتركة، أي إن أولئك المسلمين المعنيين بالشريعة الإسلامية يميلون إلى التركيز على النصوص "الأصيلة"، بدلاً من المدونات القانونية الوطنية، مما يجعل الاندماج بالتقاليد أمراً ضرورياً[1].

كان ثمة تحول مثير خلال القرن الماضي بشأن دور العلماء حتى في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، الذين كانوا يحتكرون العديد من أشكال السلطة الدينية. فعلى الرغم من أن العلماء احتفظوا بمكانة بارزة في مجموعة متنوعة من السياقات، إلا أن بعض المفكرين الأكثر تأثيراً في أواخر القرن التاسع عشر وخصوصاً في القرن العشرين قدموا من خارج هذه الفئة، ويبدو أنه من المرجح أن يستمر هذا المسار بلا هوادة في القرن الحادي والعشرين. يجادل كل من بشير نافع، سهى تاجي، وفاروقي في أن الإصرار

---

[1] تشير الزهراء الأيوبي أن بعض المهاجرين تبنوا وجهة نظرهم عن متطلبات الشريعة الإسلامية (على سبيل المثال، فيما يتعلق بمبادرة طلاق المرأة) على الأحكام القانونية الحديثة في بلدهم الأصلي بدلاً من أي مدرسة في القانون. الأيوبي، "*المرأة الأمريكية المسلمة تفاوض من أجل الطلاق*"، ص ٤٨.



الإصلاحي (السلفي) على "أولوية النصوص الإسلامية التأسيسية، من القرآن والسنة،" هو واحد من العوامل المهمة في "تمزق السلطة الإسلامية التقليدية." ويشيرون إلى أنه "بما أن الفكرة السلفية حول العودة مباشرة إلى النصوص التأسيسية تزيح تدريجياً فرضية تقاليد العلماء في التعلّم بوصفها وثائق وأوراق اعتماد للتفويض اللازم للتحدث باسم الإسلام، فقد أصبحت الساحة الثقافية الإسلامية مفتوحة على مصراعيها لمجموعة متنوعة من الأصوات، بما يعكس مفاهيم جديدة للسلطة"[1]. ومن الناحية النظرية، يمكن أن تؤدي المسارات التي حددها كل من التاجي، الفاروقي، ونافع إلى الشمولية. لكن كما بيَن خالد أبو الفضل، فإن "المفاهيم الجديدة عن السلطة"، بعيداً عن الانفتاح على الفضاء الفكري الديمقراطي، اتجهت نحو السلطوية والتزمت في المناقشات.

تتكرر أربع قضايا مترابطة طوال هذه الدراسة. أولاً، كان لدى خطاب الأصالة الإسلامية تأثير خانق في المناقشات بين المسلمين حول الجنس والحياة الجنسية. ثانياً، أدت الفجوة المتزايدة بين المذاهب الكلاسيكية، المتمثلة في"القيم" الراهنة، والممارسات الجنسية الفعلية إلى إثارة التساؤلات من قبل بعضهم من نموذج "لا تسأل، لا تخبر" كجزء لا يتجزأ من المعايير الإسلامية التي تسمح بالانحراف في الممارسة العملية، إلى تقديم بعض المثل العليا التي لم يتم إثارة التساؤلات بشأنها. ثالثاً، التحول في القيم المحيطة بالجنس يجلب الارتياح للتقاليد القانونية المنهجية، وإن لم

(١) التاجي الفاروقي ونافع، "مقدمة"، الفكر الإسلامي في القرن العشرين، ص ١٠.

يكن ذلك عمداً بالضرورة، وانحساراً للتوافق المشترك بوصفه قيمة للأخلاق الدينية فيما يخص العلاقات الجنسية والأفعال الجنسية. يوجد هذا النموذج الكلاسيكي في حالة توتر مع التشديد على الرضى والقبول المتبادلين في الخطابات الإسلامية المعاصرة حول الزواج والعلاقات بين الجنسين. وأخيراً، ومروراً عبر البنود الثلاثة السابقة، يساورني القلق بشأن هياكل السلطة والنماذج المتحولة والمتنافسة من التسلط الذي يثيره المشاركون في المناقشات المعاصرة عن الأخلاق الجنسية. وسوف أقوم بمعالجة البنود الثلاثة الأولى بمزيد قليل من التفاصيل، والعودة إلى أسئلة السلطة طوال فترة الدراسة.

أصبح تركيز المناقشات المستمر حول الجنس من حيث مبدأ "الأسلمة" جزءاً من تسطيح أوسع للحجة الأخلاقية والنقاش المدروس بين المسلمين. وقد لاحظ كيفن راينهارت التحول بين المسلمين إلى الحديث عن "الإسلام" بوصفه مصدراً للسلطة بدلا من القرآن الكريم، الله، النبي، أو العلماء[1]. وقد يُسهّل هذا التحول، من ناحية، الاهتمام بالمبادئ؛ ومن ناحية أخرى، يسمح بظهور الاستبداد العقائدي. قدم أبو الفضل صورة مضنية عن هذا الاستبداد، الذي اعتبره منتشراً في الخطاب الإسلامي المعاصر. في حين أن أهداف نقده هي العديد من السلطات المحافظة التي

---

[1] "واحد من أبرز جوانب الفكر الإسلامي المعاصر هو التعلق وحتى تبجيل 'الإسلام' في نقاش جدلي. وهكذا نجد أن [الكتّاب] يمثلون بدقة الأفكار الإسلامية عندما يقولون إن "الإسلام يتطلب، 'أو' يقبل الإسلام"، أو بعض أساليب الكلام المماثلة الأخرى. "راينهارت،" الماضي في مستقبل الأخلاق الإسلامية"، ص ٢١٦.



تفترض أنها تتحدث عن الإسلام ، أو بالأحرى، عن الله، إلا أن حججه هي في القدر نفسه من الأهمية لأولئك الذين يدافعون عن التغيير. وفقاً لأبو الفضل، من واجب الذين ينافحون ضد ثقل التقاليد الموروثة توضيح أنهم يفعلون ذلك، حتى عندما يقومون بعرض قضيتهم المتعلّقة بسبب وضع بديل له ميزة أفضل[١]. ويتطلب هذا الاعتراف آراء واسعة ومتنوعة من أجيال سابقة من المفكرين، وليس فقط اقتباس لحديث معزول أو آيات قرآنية، وكأن تلك النصوص تحت تصرف نقطة معينة تماماً.

تحظى مسألة الكشف الكامل بأهمية خاصة نظراً إلى التحول الأساسي في الحكمة التقليدية بين العديد من المسلمين حول قضايا الأخلاق الجنسية والمساواة بين الجنسين، والتي تجلت بشكل خاص في التركيز على الموافقة والقبول الفرديين. لنأخذ مثالاً واحداً فقط ، ففي حين قَبِلَ التقليد القانوني الإسلامي الكلاسيكي بالإجماع حق الأب في تزويج القاصر من بناته (وبنيه) دون استشارتهم، فإن البيانات الحديثة، بما في ذلك فتوى سعودية صدرت مؤخراً، تتستر على هذا الإجماع لصالح بيانات نبوية تأمر بأن يتم التشاور معهم[٢]. وبالنسبة لكثير من المسلمين الذين ولدوا ونشأوا

---

(١) أبو الفضل، الذي كان يتحدث باسم الله، ص ١٤٤-٥، ٦٢-٣.

(٢) صحيفة اليوم السعودية، التعجيز وإجبار المرأة على الزواج من أكبر أنواع الظلم." أنطون، " المحاكم الإسلامية"، ص ٤٦٤، تناقش حالة قاض أردني معاصر خلص إلى القول إن الشافعي كان على خطأ في السماح للآباء بإجبار أبنائهم على الزواج. عن الإشارة إلى موافقة المرأة في الأعمال التي تستهدف الجمهور العام، بالإضافة إلى المصادر المذكورة في علي، "مثال جميل"، ص ٢٨٣-٤، انظر على سبيل المثال، الشيحة، *المرأة في ظلال الإسلام*، ص ٣٩: " عدّ الإسلام رأي الابنة في الزواج شرطاً أساسياً لصحة الزواج نفسه." في وصف" القانون الإسلامي



في الدول الغربية، تبرز مسألة الموافقة كذلك في ناقشات الجنس خارج إطار الزواج. وقد أدى القبول الواسع للجنس بين البالغين المتفقين على ذلك في الثقافة الأوسع ببعض المسلمين إلى السؤال حول الأساس المنطقي خلف المحظورات القانونية في القرآن والحديث، لهذه العلاقات المتبادلة. ويرجع الارتباك بشأن هذه القضية جزئياً إلى عدم إلمام العلمانيين المسلمين بالمفاهيم الأساسية التي تؤطر المفاهيم الإسلامية عن الجنس القانوني، وهي النقطة الثالثة التي أثيرها.

هناك عدم تطابق بين وجهات النظر بخصوص الزواج والعلاقة الجنسية الحميمة، بين تلك التي تعتمد على الموافقة المتبادلة والرغبة المتبادلة، وبين الهيكلية الكاملة للمذاهب الفقهية الكلاسيكية، والتي تعتمد التملك، السيادة، أو السيطرة، كأساس للجنس، سواء أكان ذلك في إطار الزواج، نكاح الملكية، أم العبودية، ما ملكت أيمانكم، لكن الاختفاء العام للعبودية في الدول المسلمة، بالطبع، يجعل ممارسة الجنس في إطار الزواج وحدها شرعية اليوم، إلى درجة أن بعض المسلمين المنافحين عن العقيدة يرفضون الاعتراف بأن التسري بالمملوكات من العبيد (المحظيات) كان يُعدّ مؤسسة قانونية وطبيعية تماماً على مدى أكثر من ألف عام. ولأن العبودية لم تعد

الكلاسيكي "(أو الشريعة) وعلى وجه التحديد، تعلن خضوري في، " الزواج في الشريعة الإسلامية "ص ٢١٣،: "على الرغم من أن عرض الزواج يتم من خلال والد المرأة، تعدّ موافقة المرأة حتمية إذا كان يجب أن يكون العقد ملزماً. وفي " إعادة تفسير دور ولي الأمر " يقوم "فاضل" بإعادة تقييم موضوعي للمذهب المالكي، ويناقش صلته بالزواج الإسلامي في الولايات المتحدة.



تُمارس من الناحية القانونية في العالم الإسلامي، يفترض كثيرون أن اللوائح المحيطة بالعبودية ليست ذات صلة في المناقشات المعاصرة المتعلقة بالزواج الإسلامي وقانون الأسرة، ومن ثم، لا تحمل المناقشات حول قانونية النصوص إشارةً تذكر إلى تناول الفقهاء المتكرر للأسئلة التي تخصّ العبيد. ومع ذلك، لا يزال الرق من الناحية المفاهيمية أمراً مركزياً بالنسبة إلى اللوائح القانونية المتعلقة بالزواج. يعتمد الفهم الأساسي للزواج بوصفه علاقة ملكية أو سيطرة على التشابه الجزئي مع الرق على المستوى الأساسي، ومناقشة الزوجات والمحظيات معاً يعزز الروابط المفاهيمية. وتميل هذه الروابط إلى أن تمرّ دون أن يشار إليها، مع ذلك، فقد يؤدي عدم وجود عراك نشط مع الآثار المترتبة على الإلغاء إلى السخرية أو حتى العبثية. علفى سبيل المثال، يؤكد نص مترجم إلى اللغة الإنكليزية من صحيح *مسلم*، وهو واحد من أهم مجموعات الحديث السنية، أن المرء يجد "في الإسلام ... الحظر المطلق على كل نوع من الاتصال الجنسي خارج إطار الزواج" وذلك في مقدمته لفصل (الزواج) الذي يحتوي على العديد من مراجع الأمر الواقع حول الرجال المسلمين الذين يمارسون الجنس مع امائهم[1]. ويبدو لي أن إعلانه الحماسي تصريحات اعتذاريه مصممة للاستهلاك الغربي أو لغير

---

[1] صحيح مسلم، ترجمة صدّيقي. الاقتباس من المجلد ١-٢، ص ٧٠٢؛ الحديث عن مناقشة الجنس مع إماء موجود في المجلد ١-٢، ص ٧٣٤-٥ و٧٤٣-٤. انظر أيضا كتاب هداية الله، "مفاهيم إسلامية عن النشاط الجنسي" ص ٢٦٣، حيث تعلن أنه "وفقاً للقرآن، الوسيلة السليمة للاستمتاع بالاتحاد بين الشركاء الجنسيين هو الزواج. في الحقيقة، هو الإطار الوحيد المقبول للعلاقات الجنسية بين اثنين من البشر". وتشير بإيجاز إلى ممارسة النبي للتسري في ص ٢٩٠، رقم ١٤. وعن الرق عموماً، وتسري العبيد على وجه التحديد، انظر الفصل ٣.



المسلمين أكثر من كونه انعكاساً لمدى الاشتباكات بين صرح ضخم بأكمله من الفكر الكلاسيكي عن الجنس والحياة الجنسية مع التوقعات الحديثة، بما في ذلك المسلمون الملتزمون بعمق بمسألة أهمية التقاليد الكلاسيكية.

إنها نقطة واضحة، لكن يجب الإشارة إليها مباشرة: إصدار أحكام ذات قيمة، فالناس لا يتأثرون فقط بالنصوص والتعاليم الدينية بل أيضاً بخلفياتهم الاجتماعية، الثقافية، والدينية. وكان أوائل الفقهاء دون استثناء خاضعين لهذه القاعدة؛ فمثل المفكرين المسلمين المعاصرين، لم يستطيعوا غير التأثر بإحساسهم بما هو حق وما هو خطأ وما هو طبيعي وما هو غير طبيعي. ومن المهم عند التعامل مع نصوص إسلامية من الماضي، النظر في السبل التي اختلفت فيها الافتراضات الأساسية للمؤلفين عن تلك الموجودة في الوقت الحاضر. المؤشر المفيد عن المسافة التي تفصل القارئ المعاصر عن جمهور الماضي هو التسلسل الهرمي من الأفعال الجنسية الذي قدمه عالم القرن الثاني عشر، الغزالي، في كتاباته التي اقتبسها في كثير من الأحيان الكتّاب الحديثون؛ وهو ما يجسده الغزالي في كتابه الرزين *إحياء علوم الدين*، حيث ينصح الرجل الذي يشعر بحاجة إلى تلبية الدافع الجنسي ولا يستطيع أن يتزوج من امرأة حرّة بالزواج من أنثى من الرقيق لأن ذلك أهون من الاستمناء، على الرغم من أنه سيتم استعباد الأطفال المولودين من مثل هذا الاتحاد. وكلا الأمرين أقل سوءاً من الزنا، الذي يعني في هذا السياق، الفحشاء. وعلى الرغم من أن الزواج من رقيق لدى شخص آخر مثير للجدل، فقد افترض الغزالي ببساطة جواز الاستخدام الجنسي من قبل



الرجل للمملوكات من العبيد اللواتي يملكهن. الجماع مع الأمة التي لا يوجد لديها فرصة لمنح الموافقة أو حجبها أفضل أخلاقياً من الاستمناء، وهو الأمر الذي لا يمكن أن ينطوي على الإكراه، أو الجنس غير المشروع مع امرأة راغبة في ذلك . ويجد كثير من المسلمين اليوم أن الأمر ببساطة غير مفهوم. فممارسة الجنس مع أمة تم امتلاكها لهذا الغرض، مفضلٌ أكثر من ممارسة الجنس مع شريك يوافق على ذلك من غير أن يكون هناك رابط قانوني بين الطرفين.

سأعود إلى هذا الموضوع المعقد بشأن القبول في الفصل التاسع، ولكن أريد أن أؤكد في هذه المرحلة أنه في حين أني لا أعتقد أن الموافقة والقبول لا تتعارضان جذرياً مع الأخلاق الإسلامية المتعلقة بممارسة الجنس، فقد تم استباق هذه القيم في النصوص الإسلامية التي تعود إلى ما قبل العصر الحديث بطريقة مرضية للقرن الواحد والعشرين. وعلى الرغم من أن هناك دروساً هامة يمكن تعلمها من كتابات علماء المسلمين ما قبل العصر الحديث، هناك مسافة نفسية ضخمة تفصل المسلمين اليوم عن الظروف التي تعود إلى القرون الماضية عندما كانت تتم صياغة المذاهب الموثوقة. ونظراً لهذا التنافر الحقيقي جداً[1] بين الافتراضات الثقافية التي تطوّق الصروح الكلاسيكية للفقه والتفسير وبين المفاهيم الحديثة، صاحبة التأثير في المثقفين المسلمين والناس العاديين في كل مكان، حتى أولئك

---

[1] أنا مدين لاستخدام مصطلح "التنافر" في هذا السياق إلى فريد إسحق، محادثة شخصية، نيسان ٢٠٠٥.



الذين يرون أنفسهم محافظين أو تقليديين، ثمة حاجة ماسة لاستكشاف الموضوعات والصلات الحيوية من خلال مجموعة متنوعة من النصوص.

الطهارة واحدة من القيم "الحديثة" التي تم انتقادها في بعض الناقشات حول التراث الإسلامي بشأن الجنس. كان المسلمون في كثير من الأحيان يقومون بتهنئة الذات حول تراث من الناقشات الصريحة عن الجنس في الأعمال القانونية والأدبية، دون الاعتراف بطبيعة الانتشار وحتى بالافتراضات الكارهة للمرأة، والتي تتركز في تلك النصوص. لم يحل وجود الشبقية في الأدب الإسلامي، فضلاً عن تقييم إيجابي للمتعة الجنسية في مصادر موثوقة، مشكلة الكيل بمكيالين المتأصلة في هذا الأدب؛ حيث تركز النصوص على احتياجات الرجال ورغباتهم[1]؛ حتى أنه بإمكان العلماء الحذرين إغفال هذه الديناميات المتأصلة بعمق في التقاليد. وعندما انطلق قسم "الجنس والأمة" من موقع الصحوة الإسلامية في أوائل عام ٢٠٠٤، التمس محرر الموقع الحصول على مقالات من علماء المسلمين لدعم المسعى[2]. ونقل واحد من المقالات مزحة سفيهة عزاها أحمد التيفاشي إلى ابن عم النبي وزوج ابنته، والخليفة السني الرابع وأول إمام شيعي، علي بن أبي طالب، في عمل يحتوي على "قصص مسلية ، وقصائد ممتعة وحوادث فاضحة تنطوي على المتعة الجنسية التي كان قد شهدها أو سمعها من

---

(١) مهجة كهف، اتصالات شخصية، آذار ٢٠٠٤.
(٢) الكشف الكامل: كنت واحداً من ثلاثة علماء أسهموا في مقال مقتضب.



زملائه"[1]. كان المقصود من النكتة إثبات الطبيعة "والشبق اللذيذ" في الخطاب الإسلامي في القرون الوسطى على النقيض من الاحتشام الذي يميز المناقشات الإسلامية المعاصرة عن الجنس والحياة الجنسية. وجاء في ذلك المقال، أن امرأة حضرت إلى الإمام علي لتقديم شكوى مفادها "إنها كانت قد زوجت ابنتها، لكن الزوج طلقها لأن طولها كان "ثلاثة أقدام! فقال الإمام علي مستغرباً ثلاثة أقدام! يجب أن يكون ذلك كافياً، فهي تحتاج في أحسن الأحوال إلى رجل طول عضوه تسع بوصات! " حصل المقال فوراً على تعليقات من القراء عندما تم نشره، والغالبية منهم كانت مذعورة من الإيحاء بأن يكون علي قد قال شيئاً من هذا القبيل. هل عبرت هذه الردود عن الغضب والاشمئزاز، أو حتى عن القلق المعتدل بشأن فكرة أن علي قد أشار إلى امرأة بمثل هذه الطريقة الموضوعية، والتقليل من شأنها إلى وعاء للجنس؟ لكن ما صدم القراء كانت فضيحة التأكيد على أن علي كان يمزح بطريقة مألوفة مع امرأة ليس له علاقة وثيقة معها! من وجهة نظري فالأمر ليس مجرد احتشام معاصر بأنه على المسلمين المعنيين بحياتهم الجنسية محاربته؛ على الرغم من العناصر الثمينة في نصوص ما قبل العصر الحديث، بما في ذلك الرغبة في أن تكون واضحاً وتملك روح الدعابة حول المسائل الجنسية، فهناك أمور مثيرة للقلق الى حد كبير والتي يجب عدم تجاهلها.

قبل المتابعة، أريد أن أحدد ما أحاول تحقيقه أو عدم تحقيقه في هذا الكتاب. أنا لست فقيهة، أو عالمة بالقرآن، أو خبيرة في علم الأخلاقيات،

---

[1] Kugle (كوغل)، "كفى تزمتاً: اجلبوا " الجنس والأمة ".

وأنا بالتأكيد "لا" أمارس الفقه هنا. وعلى الرغم من أن هذا العمل هو في المقام الأول معني بتحليل الناقشات الحالية، فقد حاولت أن أكون صريحة في طرح آرائي، حتى عندما كنت أميل إلى أن أكون أكثر حذراً، في محاولة لتحريك مناقشة القضايا عن الأخلاقيات الجنسية خارج النقد، ونحو إيجاد حلول ممكنة للمشكلات الصعبة. وحيث أشرت إلى الاتجاهات الممكنة لمزيد من التفكير، ينبغي أن تؤخذ اقتراحاتي بصفة مؤقتة كخطوات في اتجاه حل عادل لأخلاقيات الجنس، وليس على أنها محاولة لوضع برنامج شامل للعقيدة الدينية أو أن يكون هناك كلمة نهائية في أي من المسائل قيد المناقشة هنا. لقد أشارت شيرون بيلي، عند الكتابة عن الأخلاق الجنسية المسيحية، منذ عدة عقود، إلى أنه "حتى بين أولئك الذين يشعرون بالقلق من التفكير والتصرف بمسؤولية، فللحفاظ على أعلى مستوى من المعايير، هناك اختلافات في الرأي حول ما هو صح وما هو خطأ في ظروف معينة[1]. وأرجو مخلصة أن يكون هذا الكتاب بمثابة دعوة للحوار والنقاش المثمر.

[1] Bailey (بيلي)، الأخلاقيات الجنسية: وجهة نظر مسيحية ، ص ٨.


مكتبة
التنوير

١. الزواج، المال، والجنس

ينبغي على الزوج أن يذهب إلى زوجته مرة كل أربع ليال. هذا هو العدل، لأن [الحد الأقصى المسموح به] لعدد الزوجات هو أربع. ومن ثم يتم السماح للمرء بتمديد الفترة لتصل إلى هذا الحد. ومن الأفضل أن يزيد الزوج أو يقلل من كمية الجماع وفقاً لحاجة زوجته لحراسة فضيلتها، لأن الحفاظ على فضيلتها هو واجب الزوج. وإذا لم يتحقق مطلب امرأة في الإشباع الجنسي، يكون ذلك بسبب صعوبة صنع وتلبية مثل هذا المطلب.

كتاب الغزالي، في آداب الزواج[١]

بعد المرة الأولى، يكون الجماع من حقه، وليس من حقها.

رد المحتار، نص قانوني حنفي يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر[٢]

مارس المسلمون الإسلام في مجموعة هائلة من السياقات الجغرافية، التاريخية، والاجتماعية، ويختلف علماء المسلمين، في بعض الأحيان إلى حد كبير، في نقاط حاسمة بشأن العقيدة. وعلى الرغم من هذا التنوع، يكاد لا يتفق الجميع على أن الزواج يلزم الزوج بأن يدفع المهر لزوجته . يتحمل الزوج

---

[١] الغزالي (كتاب أدب النكاح – من إحياء علوم الدين)، ترجمة. هولند، *السلوك السليم للنكاح*، ص ٧٥.

[٢] ابن عابدين، رد المحتار، المجلد ٤، ص ٣٧٩. ويشير النص إلى وجهات نظر متباينة بين أوائل سلطات المذهب الحنفي عن الحدود الدقيقة من التزامات الزوج الجنسية لزوجته (وحتى لمحظياته)، ولكن حتى هؤلاء الذين يرون أن الزوج قد لا يتخلى عن الجماع نهائياً مع زوجته تعترف أن أي فشل في هذا الصدد يصبح غير قابل للتنفيذ أمام قاض حالما "استنفد حقها" بإتمام الدخول.



المسلم عبئاً وحيداً هو توفير الإنفاق لزوجته وللأسرة، ويجوز للمرأة المسلمة الزواج فقط من رجال مسلمين، لكن حتى المسلمون الذين يؤكدون بدأب هذه الأنظمة لا يتبعونها دائماً، وربما تكون الفجوة بين العقيدة المعبر عنها والممارسة أكبر في الدول الغربية، وخصوصاً الولايات المتحدة، وهي محور تركيزي في هذا الفصل. وعلى الرغم من عدم وجود أرقام دقيقة متاحة عن ممارسات المسلمين الأمريكيين، تشير الأدلة القولية وغيرها إلى أن المهر لا يزال الرقم في معظم الزيجات الإسلامية على الرغم من عدم تنفيذ ذلك كمسألة قانون مدني، وفي واقع الأمر أنه في كثير من الأحيان يبقى غير مدفوع. تسهم أغلبية النساء المسلمات الأميركيات في دعم أنفسهن ومعيشة أسرهن، كما فعلت الكثيرات تاريخياً ويفعلن في أي مكان آخر، وفي تخصيص النوع الاجتماعي المقبول للحقوق والمسؤوليات الزوجية على الرغم من ذلك. وعلى الرغم من أن "منع النساء المسلمات من الزواج من الكافرين ... هو واحد من أدق وأقل المحظورات المتنازع عليها في القانون الإسلامي عن الأحوال الشخصية"[1] يحدث زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم في الولايات المتحدة مع بعض الانتظام، وإن لم يكن لا يقارب التواتر الحاصل لزواج الرجال المسلمين من نساء غير مسلمات[2].

مع عدم وجود سلطة مركزية قسرية أو هيئة تشريع وطنية تملي ما هو مطلوب للزواج بين المسلمين، قام المسلمون الأميركيون بتكييف لوائح

---

[1] (فريدمان) Friedmann، التسامح والإكراه في الإسلام، ص ١٩٣.

[2] للحصول على تقرير أول شخص من مثل هذا الزواج، انظر شريف كلارك، "الزواج من مؤمن".



الزواج الإسلامي لتتناسب مع المعايير القانونية والاجتماعية والثقافية السائدة. هذه المعايير ليست موحدة حتى داخل فروع عالم المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة. ويشكل الأفارقة المسلمون في أمريكا أكبر مجموعة عرقية من المسلمين، تليها آسيا والعرب والمهاجرون الأفارقة وأحفادهم، وتستكمل هذه المجموعات الكبيرة، بشكل ملحوظ، من قبل عدد أقل من البيض ومن أمريكا اللاتينية الذين اعتنقوا الإسلام. معظمهم من السنة، وبعضهم من الشيعة. وتختلف ممارسات وأعراف الزواج بين هذه المجتمعات وداخل المجتمع الواحد ، لكن يجب عليهم جميعاً مواجهة العلاقة بين القانون المدني والواجب الديني. والخيارات حول الالتزام بأي من التعاليم الدينية-القانونية وأي منها ينبغي السماح له بالتسلل إلى الإهمال ليست دائماً منطقية أو توافقية، ويمكن أن يكون لها نتائج غير متوقعة على الأفراد المسلمين أو مجتمعاتهم.

يتحدث هذا الفصل عن المهر، والأنظمة التي تحكم النفقة الزوجية وجاهزية المراة لتلبية مطالب زوجها الجنسية، وحظر الزواج المختلط بين النساء المسلمات والرجال غير المسلمين. وأقترح أن الحجج المستخدمة من قبل المفكرين المسلمين، وغالباً ما يعتمدها المسلمون العاديون، لتسويغ استمرار الالتزام بقواعد كلاسيكية معينة لا تتفق عادة مع بعض الأفكار حول الزواج. علاوة على ذلك، فإن أياً من هذه الأنظمة يأخذ في الحسبان سياقاً مختلفاً إلى حد كبير يعيش المسلمون الأمريكيون ويتزوجون بموجبه . أنا لا أحاول بناء حجج قانونية معارضة لوجهات نظر موحدة، وإنما لنقد الطريقة التي استنسخت فيها وجهات النظر وتم الدفاع عنها. وأقترح في نهاية المطاف، أن إعادة النظر في المهر، والنفقة الزوجية، والتزاوج المختلط تقدم إحدى الوسائل



الممكنة من التفكير حول هيكل جديد للزواج المتساوي الذي يتجاوز الافتراضات الأبوية لهذه القواعد ويتجنب غرق الدخول في تفاصيل الإصلاح القانوني التدريجي.

"وفقاً لما ينفقون من أموالهم ..." (١)

لقد كان نقل الملكية عند الزواج ممارسة شائعة على مر التاريخ البشري، لكن مع اختلاف كبير في من الذي سيدفع، وكم سيدفع، ومن الذي سيحصل على النقد أو تبادل البضائع. أحياناً تكون الهدايا متبادلة. ويكون النقل في مرات أخرى أحادي الاتجاه، إما أن يتم دفع المهر إلى الزوج من قبل أسرة العروس أو يدُفع ثمن العروس إلى عائلة الزوجة من قبل الزوج و/أو عائلته. كانت ممارسات الزواج والمهر عند العرب قبل الإسلام موضوعاً مهماً عن المضاربة الكبيرة والتوافق القليل(٢). ويتفق كثيرون على أنه عند العرب ما قبل الاسلام ، كان *المهر* يُدفع كتعويض لعائلة العروس لقاء اعتبار نسلها جزءاً من قبيلة الزوج بدلاً من أن يكون من والدها وأخوتها. والمهر الإسلامي (المهر أو الصداق)، الذي يدفع للزوجة بدلاً من عائلتها، عادة ما يعدّ تعديلاً لهذه الممارسة(٣). (أورد العديد من الكتّاب هذا التحول كدليل على موقف الإسلام التحرري تجاه النساء(٤).) وهناك بعض الأدلة من الفقهاء الكلاسيكيين التي تشير إلى استخدام مصطلحات المهر والصداق بالتبادل، وكانت بالأصل

---

(١) هذه العبارة، من القرآن . السورة ٤ الآية ٣٤، تُؤخذ عادة من قبل المفسرين للإشارة إلى كل من المهر والنفقة الزوجيين ، (nafaqa) انظر أدناه.

(٢) أحمد، *المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام*، ص ٤٢-٦، والمصادر المذكورة هناك.

(٣) خدوري، "الزواج في الشريعة الإسلامية"، ص ٢١٣.

(٤) مشهور، "الشريعة الإسلامية والمساواة بين الجنسين،" ص ٥٦٤-٥.

أشكالاً متميزة من التعويض، مع ذهاب الأخير إلى الزوجة نفسها. وبهذا الرأي، فإن دفع المهر للعروس لن يكون بدعة إسلامية بل مثيلاً للطريقة التي مارس فيها "الإسلام عقوبات انتقائية" على ممارسات بعض القبائل العربية "في حين قام بحظر أخريات"[١]. وعلى أية حال، فقد خصصت القواعد الإسلامية المال ليكون للعروس نهائياً، على الرغم من بعض الظروف التي سمحت للآباء باستلامه، وإنفاقه على جهاز العروس الابنة. كان المهر بين المسلمين في كثير من الأحيان جزءاً هاماً من الترتيبات المتعلقة بالملكية[٢]. وقد اعتمدت أهمية ذلك وما زالت في الممارسة العملية على ثروة كلا الطرفين؛ إذا كان المهر نقداً، عينياً، أو على شكل ممتلكات غير منقولة؛ وسواء تم دفعه مقدماً أو تم تأجيله لحين الموت أو الطلاق، أو قُسّم بين المعجل والمؤجل. وعندما يتم تحديد جزء من مؤجل الصداق بكمية كافية، فإنه يكون أيضاً بمثابة تعويض

---

(١) أحمد، *المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام*، ص ٤٥؛ يشير أحمد هنا نقطة عامة، ولا يناقش sadaq (الصداق) على وجه التحديد.

(٢) تم بالممارسة العملية إبطال مطالبة المرأة الواضحة قانونياً، إما بحجب الدفع من قبل الزوج أو أسرته بعد الزواج، الطلاق، أو الترمل، أو استلام المهر والاحتفاظ به من قبل أسرة العروس. فرض القضاة بشكل روتيني ومنتظم مطالبات الإناث بالمهر بجلب القضية إلى المحكمة. عن واحدة من الحكايات، انظر أنطون، "المحكمة الإسلامية"، ص ٤٥٦-٤٧؛ انظر أيضاً Tucker (تاكر)، في بيت القانون، ص ٥٣-٥٥. عن تحوّل أنماط المهر في تجارب المرأة الفلسطينية انظر كتاب Moors, (مورز)، *المرأة، الملكية، والإسلام*. بالإضافة إلى ذلك، على الرغم من أن التحول المطلوب قانوناً هو أحادي الاتجاه، فقد قام عدد من المجتمعات الإسلامية بالتبادلات غير الرسمية التي، عملياً، نقل الموارد من أسرة العروس إلى العريس من خلال جهاز العروس أو المبادلات الأخرى. انظر تاكر، *في بيت القانون*، ص ٥٥-٧. Zomeño, *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de Africa*، و Rapoport (رابورت)، *الزواج، والمال، والطلاق في مجتمع العصور الوسطى الإسلامية*، ص ١٢-٣٠، الذي يناقش وظيفة جهاز العروس كنوع من الميراث "قبل الوفاة على أساس نوع الجنس" (ص ٣٠).

للنساء لبعض المخاطر الكامنة في الزواج عندما يكون لدى الرجال حقوق غير مقيدة بشأن الطلاق، وبدون أي مسؤولية طويلة الأجل بالنسبة للنفقة؛ وفي معظم الظروف، يحق للزوجة فقط بعد ثلاث حيضات الحصول على قيمة السكن والنفقة بعد الطلاق[1].

أشاد كثير من الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يعود للتقليديين الجدد والمناصرين لقضايا النساء على حد سواء، بالمهر كمصدر لتحقيق الأمن الاقتصادي للنساء وبما يدل على رغبة وقدرة الزوج على توفيره؛ وهذا الخطاب هو السائد حتى في الولايات المتحدة، حيث يتزوج معظم المسلمين وفقا للقانون المدني. لكن المهر لا يزال قائماً في زيجات الغالبية العظمى من الأمريكيين المسلمين؛ على الرغم من أنه في كثير من الأحيان يكون بمقدار رمزي، وهو يفرق الزواج الإسلامي عن ذلك الزواج في المجتمع الأمريكي المحيط. إن تحديد المهر عند الزواج أمر بسيط في الولايات المتحدة، لأن السلطات الدينية في كثير من الأحيان مؤهلة لإجراء الزيجات التي يعترف بها القانون الأمريكي، ومع ذلك، وعند تطبيق التزامات المهر في أعقاب الطلاق يكون تنفيذه أقل شيوعاً بكثير، في جزء منه لأن هذه الشخصيات الدينية نفسها ليس لها دور في الطلاق المدني. وتشمل الأسباب الأخرى المبلغ الرمزي للمهر، والمخصص في كثير من الأحيان للعروس، واتفاقيات المهر غير

---

(١) Wynn (وين)، "عقود الزواج وحقوق المرأة في المملكة العربية السعودية"، و Hoodfar (هودفار) "التحايل على الحد القانوني." انظر أيضا كتاب مير حسيني، الزواج قيد المحاكمة، لمناقشة كيفية استخدام المهر والتزامات الدعم كورقة مساومة في مفاوضات الطلاق في إيران والمغرب.



الرسمية، سواء لفظاً أو كتابة والتي لا تفي بالمعايير للحصول على عقود قابلة للتنفيذ، والحقيقة إن المحاكم الأمريكية أثبتت ترددها في تعاملها مع الالتزامات المتعلقة بالمهر[1]. يعطي الأثر العملي لهذه العوامل فكرة خاطئة عن الحديث عن أهمية المهر بوصفه شبكة الأمان للنساء، وكمثال لحقوق سخية يمنحها الإسلام "ضمانات" للنساء.

ليس فقط أن معظم الخطابات عن المهر لا علاقة لها بممارسة المسلمين في الولايات المتحدة، بل يتم فصلها أيضاً عن المهر المحكوم بالمنطق في الفقه الإسلامي، حيث يشكل المهر التعويض الذي يدفعه الزوج لحصرية الاتصال الجنسي الشرعي بزوجته. (الشافعي، من بين أمور أخرى، يشير بوضوح إلى المهر بأنه "سعر الفرج"، وثمن البضاعة). [2]الميراث له هدف محدد جداً وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بقواعد أخرى، مثل مبادرة ذكر الطلاق، والتي تتعارض مع أشكال الزواج المدني والطلاق ويستخدمها غالبية الأمريكان المسلمين. يشير القرآن بصفة عامة إلى التزامات الرجل المالية تجاه زوجته[3]. تناقش نصوص الأحاديث النبوية مجموعة من الاحتمالات المتعلقة بالمهر من رمزي (خاتم الحديد) إلى الحد الأدنى (ربع دينار أو ثلاثة دراهم) إلى المثل الأعلى (المهر الذي دفعه النبي إلى زوجاته أو الذي تلقته بناته) إلى الحد الأقصى (لا

---

[1] القيسي، "ملاحظة طالب".

[2] انظر الشافعي، كتاب الأم، اختلاف مالك والشافعي، المجلد ٧، ص ٣٧٦؛ ومن أجل لغة مماثلة، الشافعي، الأم، ك. الصداق، " الصداق بعينه يتلف قبل دفعه"، المجلد ٥ ص ٩٢ ، ك. النفقات، "اختلاف الرجل والمرأة في الخلع"، المجلد ٥، ص ٣٠٠؛ ك. الصداق، " صداق الشيء بعينه فيوجد معيباً"، المجلد ٥، ص ١١١؛ والموزاني، مختصر.الموزاني، ك. النكاح، "" صدق ما يزيد ببدنه وينقص " في الأم، المجلد ٩، ص ١٩٤.

[3] انظر، من بين غيرها من الآيات، القرآن ٤ : ٤، ٢٠، ٢٤-٢٥، و ٣٤.



شيء ثابت). بالنسبة إلى الجزء الأكبر، تبقى هذه النصوص صامتة على أسس منطقية، على الرغم من أن القرآن يشير إلى الأجر (المكافأة، التعويض) المدفوع من قبل الرجل لقاء"ما كان يتمتع به منها"[١]. وفي المنطق المتقدم للفقهاء، مع ذلك، أصبح المهر مفهوماً على أنه تعويض مقابل ملكية النكاح، والسيطرة الحصرية للزوج على القدرات الجنسية والإنجابية للزوجة، كما أنه يعطيه أيضاً الحق الوحيد لحل الزواج بالطلاق من جانب واحد.

قد يبدو الربط بين الطلاق والمهر أمراً غريباً، لكن الزوج، في منطق الفقهاء، يدفع من أجل نوع من السيطرة. هذا هو التحكم الذي يجعل الجنس حلالاً. لا تفسخ الزوجة الزواج دون موافقة القاضي إلا بشروط محددة. على العكس من ذلك، شروط الهروب للموضوع ذاته، مدرجة في العقد[٢]؛ وبالنظر إلى أن كامل المهر يصبح واجباً بعد الدخول، ويمكن أن يمثل مبلغاً كبيراً من المال، فإنه يخلق نوعاً معيناً من الشعور بأن الزوج وحده يكون قادراً على تسريح الزوجة من الزواج. على خلاف ذلك، يمكن للمرأة أن تتزوج ، وإتمام الزواج (أو بالأحرى، تسمح له بأن يتم)، ثم تطلّق الزوج في الوقت الذي تتنازل فيه عن كامل المهر الذي كانت تستحقه. يوضح هذا الربط بين المهر وحقوق الطلاق الترابط بين كل عنصر من عناصر التقاليد القانونية الكلاسيكية، ومحاولتها تحقيق الاتساق المفاهيمي؛ بأن أي محاولة لتعديل القواعد المحيطة بالطلاق ولكن ليس تلك التي تنظم المهر، كما اقترح بعض دعاة حقوق المرأة ، من شأنها أن تغير ديناميكية الأمور الزوجية بشكل كبير.

---

[١] القرآن السورة ٤ الآية ٢٤.

[٢] في أي حالة، على النحو الذي نوقش في الفصل ٢، وهي تستخدم تفويضاً بالطلاق.

ليس المهر وحده ضمن الالتزامات المالية المرتبطة بالزواج، والتي أعطيت مسوغات جديدة من قبل المؤلفين المسلمين المعاصرين. فالفكر الإسلامي المعاصر عموماً يربط بين توفير الذكور للنفقة، أو الدعم، وبين الخدمة المنزلية للزوج: يعمل الزوج/الأب على كسب لقمة العيش وتبقى الزوجة/الأم في المنزل، وتربي الأولاد[1]. لكن هذا التقسيم في مهام رعاية المنزل لا يعكس التجربة الفعلية لمعظم العائلات المسلمة، حيث تسهم المرأة في دعمها و/أو في دعم الأسر والأطفال، كما لا يتردد صداها في النصوص الكلاسيكية. تلك النصوص، في حين تقترح أحياناً أن يكون للمرأة واجب ديني لإدارة الأسرة، فهي تؤكد عموماً أن يحافظ الزوج على زوجته ليس مقابل الخدمات المنزلية بل مقابل توافرها الجنسي له.

الجنس

تجمع الحكمة التقليدية الحالية عند المسلمين وغير المسلمين على حد سواء على أن الإسلام دينٌ بوجهة نظر إيجابية عن النشاط الجنسي البشري[2]. وكانت المهاترات المسيحية في العصور الوسطى ضد الإسلام تنظر إلى شهوانيته بوصفه همجية بالمقارنة مع نقاء المسيحية، لكن العديد من المعلقين المعاصرين يرون في عالم الإسلام منظوراً أكثر واقعية من عالم المسيحية حيث

---

(1) علي، "المسلمون التقدميون والفقه الإسلامي"، ص ١٦٩، ١٧٨-٩؛ مير حسيني، الإسلام والنوع الاجتماعي، ص ٧٢، على سبيل المثال من حيث ينهار **هذا الخطاب**.

(2) انظر Moghissi، النسوية والأصولية الإسلامية، ص ٢١-٢٠؛ Kugle، "الجنس والتنوع، والأخلاق،" ص ١٩٢-١٩٣.

يفترض موقف الزهد والحرمان[1]. وتعتمد المقارنة على وجهة النظر المسيحية المبسطة، أما المزاعم المتعلقة بالإسلام فلها أساسها في التقاليد الإسلامية. فالنصوص الإسلامية الأساسية تقدّم الزواج، والجنس ضمناً داخله، على أنه أمر طبيعي وجزء مرغوب فيه للحياة البشرية. يُقال أن رسول الله محمداً اعترض على العزوبية الدينية ("لا رهبنة في الإسلام")[2] وطالب أن يكون الزواج على وجه التحديد جزءاً من سُنته، أو أفعاله وأقواله الموثوقة. وقد امتدحت معالجات ما قبل العصر الحديث لسيرته الذاتية فحولته كجزء من طبيعته البشرية السليمة.

يقرَ كلٌ من المؤلفين الكلاسيكيين والمعاصرين على السواء بالاحتياجات والرغبات الجنسية للمرأة، لكن مع اختلاف في التأكيد[3]. فقد لاحظت النصوص الكلاسيكية أهمية إشباع الإناث، لكنها عادة ما تركّز على الآثار الناجمة عن عدم إشباع الإناث (احتمالات الفتنة الاجتماعية)، في حين تؤكد على واجب الزوجات أن يبقين متاحات جنسياً لأزواجهن. الكتّاب المعاصرون، الذين يقتبسون، في كثير من الأحيان، بشكل انتقائي من هذا الجزء

---

(1) Schmidtke "الاشتهاء المماثل والشذوذ الجنسي في الإسلام"، ص ٢٦١ (على الرغم من أنها تعمم فيما يتعلق ب "التقليد المسيحي"-اليهودي) على محاولات لتمييز مماثل بين اليهودية والمسيحية، انظر Boyarin، وهو يهودي راديكالي.

(2) "لا رهبانية في الإسلام" وعلى الرغم من ان هذا الحديث مشهور، فإنه على ما يبدو غير قانوني. انظر Maghen (ماغن)، فضائل الجسد، ص ٥، رقم ١١.

(3) مثال معاصر واحد، انظر عبد الرؤوف، الزواج في الإسلام، ص ٤٩-٥٣. نقل عبد الرؤوف بعض المقاطع القرآنية وتقارير الحديث استخدمها الغزالي، أدناه.



الأساسي، يولون اهتماماً أقل لهذه الموضوعات[1]. بدلاً من ذلك، يقومون بالتركيز على حقوق المرأة الجنسية في إطار الزواج، في محاولة لإثبات أهمية المتعة لدى الإناث من خلال تسليط الضوء على فك ارتباط الجنس عن التكاثر وأهمية النشوة الجنسية لدى الإناث.

تلمح النصوص الهامة في القرآن والحديث إلى أهمية إشباع الإناث والارتياح في العلاقة الجنسية. وتؤكد هذه المصادر، التي ذكرها الغزالي في كتاباته التي استُشهِد بها في كثير من الأحيان، مسؤولية الرجال في جعل تجربة زوجاتهم ممتعة[2]. يضع الغزالي مناقشته للفعل الجنسي من حيث مسؤولية الزوج في إشباع رغبة زوجته، في إطار أنها مسألة من واجب الزوج، بدلاً من كونها حق للزوجة[3]. ولهذا الواجب أبعاد اجتماعية، وحميمة أيضاً: يلتزم الرجل بإشباع رغبة زوجته جزئياً للحفاظ عليها ممن يعيث فساداً اجتماعياً. ونظراً إلى أن مسار المرأة عموماً أبطأ في الإثارة والنشوة، فإن كلاً من المداعبة والتحفيز لفترات طويلة مطلوب، وهو الوضع السابق لضمان الاستعداد

---

[1] الشيحة، *المرأة في ظلال الإسلام*، ص ٤٩، لاحظ هذا الأساس المنطقي للحقوق الجنسية للزوجات: "مطلوب من الزوج وهو ملزم بموجب القانون الإسلامي الوفاء بالحقوق الجنسيةلزوجته، لضمان إرضاء الزوج يمتنع أي من الزوجين من التورط في الأفعال المخجلة، لا قدر الله".

[2] توفي الغزالي في عام ١١١١ م. لأحدث مناقشة عن الغزالي، انظر كتاب موسى، *الغزالي وشاعرية الخيال*. كتب موسى في (ص ١٢) أن "التقاليد الإسلامية مشبعة بآثار الغزالي". تعد مناقشة الغزالي للجنس في الإحياء" واحدة من المصادر الرئيسية للعلماء اليوم لمناقشة الجنس في التقاليد الكلاسيكية. انظر، على سبيل المثال، كتاب هداية الله، "*مفاهيم الإسلامية الجنسية*،" ص ٢٦٤-٩، ٢٧٣. أعرب الفقيه ابن الحاج في القرن الرابع عشر عن مشاعر مماثلة. انظر لطفي، "آداب وأعراف المرأة القاهرية في القرن الرابع عشر" ص ١٠٧-١٠٨.

[3] بطبيعة الحال، في إطار الزواج تكون واجبات الزوج هي حقوق الزوجة، والعكس بالعكس، ولكن اختيار التعامل مع الزوج على أنه الفاعل ذو الصلة هو الأمر الجدير بالملاحظة.



للإيلاج، واللاحق لضمان تحقيق الذروة . المداعبة، في رأيه، موضوع أمر قرآني "قوموا ببعض العمل الجيد لنفوسكم مسبقاً"[1]. ويُستشهد أيضاً بقول منسوب للنبي، يقدم فيه المشورة للرجال بأن لا يقعوا على زوجاتهم مثل البهائم، وأن يرسلوا "رسولاً" قبل الفعل الجنسي. وعندما سئل، يقال إن محمداً أوضح أن هذا "الرسول" كان القبلات والمداعبات.

يصرّ الغزالي على أن المسؤولية تقع على عاتق الزوج، بعد أن أثار زوجته بما فيه الكفاية للإيلاج، لمعرفة أنها أيضاً تصل إلى النشوة الجنسية. فمن المرجح أنها سوف تصل ذروتها فقط بعد "أن يحقق الزوج نهايته المرجوة"، وعلى الرغم من ذلك، قد تحدث "القطيعة المتبادلة" "كلما كان الزوج سريعاً جداً في القذف، فالتزامن في لحظة النشوة الجنسية أكثر لذة بالنسبة إليها، وهذا جزء من منطقه عن المداعبة؛ فإذا كانت الزوجة قريبة بما فيه الكفاية لهزة الجماع قبل الإيلاج، تكون الذروة متبادلة. ويصر الغزالي على أن عدم رضا الزوجة يمكن أن يلحق الضرر بالعلاقة الحميمة بين الاثنين. مرة أخرى، يكون الزوج هو المعني بضمان أن لا يحدث مثل هذا: "لا ينبغي أن ينشغل الزوج بالاكتفاء بإشباع رغباته، وذلك لأن المرأة غالباً ما تكون خجولة"[2].

تُبرز مناقشة الغزالي الصريحة للنشوة الجنسية للإناث واحداً من عيوب عدم إكمال الجماع (العزل)، وهي طريقة لتحديد النسل، معروفة جيداً لأوائل المسلمين: يجب على الرجل أن يسحب عضوه التناسلي من الفرج قبل أن

---

[1] الغزالي، ترجمة هولند، السلوك السليم للزواج، ص ٧٤. السورة ٢، الآية ٢٣ من القرآن، ترجمة عبد الله يوسف علي. لمناقشة أحكام أخرى من هذه الآية، انظر الفصل ٧.

[2] الغزالي، ترجمة هولند، *السلوك السليم للزواج*، ص ٧٥.



يحصل القذف وذلك لمنع الحمل، لكن "العزل قد يقلل لذتها". فكما تشير سعدية الشيخ، للزوجة "الحق في المتعة الجنسية الكاملة" ولها "الحق في الوصول إلى الذروة إذا كانت ترغب في ذلك." وترى الشيخ هذه العقيدة دليلاً على "إعطاء الأولوية في الإسلام للإشباع الجنسي المتبادل، فضلاً عن صنع القرار الاستشاري بين الزوجين من حيث تنظيم الأسرة"[(١)]. ويُسمح بوضوح بممارسة الجنس لأغراض غير إنجابية، ومع وجود عدد قليل جداً من الاستثناءات، وافقت السلطات الإسلامية على وسائل منع الحمل وعلى ممارسة الجنس مع النساء الحوامل والأمهات المرضعات، موضحة أن المتعة الجنسية كانت الهدف المجدي حتى عندما يكون الحمل مستحيلاً، غير محتمل، أو غير مرغوب فيه كنتيجة للجماع. ومن ثم فإن الشيخ محقة إلى حد كبير في دعواها الشاملة "في إطار الرؤية الإسلامية للزواج، يحق للفرد الحصول على المتعة الجنسية في إطار الزواج، وهو أمر مستقل عن خيار الشخص لإنجاب أطفال"[(٢)]. ومع ذلك فإن ذكر "الفرد" دون تحديد الجنس، والذي لديه هذا الحق، يتجاهل السياق الذي ناقش المفكرون الكلاسيكيون من خلاله الجنس بين الأزواج. على الرغم من أن الحنابلة، المالكية، والحنفية يوافقون على استئذان الزوجة بسحب العضو الجنسي عند الضرورة، اختلف في ذلك معظم الشافعيين، والأسباب وراء عدم موافقتهم بناءة[(٣)]. فوفقاً لأحد المسوغات،

---

(١) الشيخ، "تنظيم الأسرة، وسائل منع الحمل، والإجهاض في الإسلام"، ص ١١٥.

(٢) الشيخ، "تنظيم الأسرة، وسائل منع الحمل، والإجهاض في الإسلام"، ص ١١٥.

(٣) لا يشير الشيخ إلى وجهة نظر الشافعي في أن موافقة الزوجة غير مطلوبة. انظر مسلم، *الجنس والمجتمع في الإسلام*، ص ٣١؛ Bowen (بوين)، "الآراء القضائية الإسلامية"، ص ٣٢٥، ٣٢٧-٨. انظر أيضا Keller (كيلر)، دليل المسافر، ص ٥٢٦.



لأنه لم يكن لدى الزوجة الحق في المطالبة بالجماع في كل الأوقات (نقطة اتفق الفقهاء إلى حد كبير بشأنها في المدارس الفقهية)، يمكن أن يمنعها زوجها من الحمل أو من تحقيق المتعة الجنسية وذلك بالامتناع عن الجماع معها تماماً، وبالنظر إلى أنها لا تملك أي حق مستقل لهزة الجماع أو الحمل، كانت موافقتها في مسألة سحب العضو التناسلي لا شأن لها. هذه العقيدة ، التي تمثل رأي الأقلية، تجعل الرأي البسيط في "الحق الإسلامي" في تحقيق المتعة الجنسية للإناث صعباً.

ينسجم الاعتراف الإسلامي بالجوانب الإيجابية في الحياة الجنسية للأنثى، تاريخياً، مع وجهتي نظر يُعترض عليهما بطرق مختلفة. أولاً، تتعامل بعض عناصر التقليد الإسلامي الكلاسيكي مع النشاط الجنسي للأنثى على أنه خطير، واحتمال أن يكون لذلك آثار تخريبية وفوضوية على المجتمع[1]. وقد أظهر المؤرخون كيف أن المخاوف بشأن الإغراء والحياة الجنسية للأنثى ترجمت إلى إصرار (لم يتحقق بالكامل في الواقع) على تقييد ظهور النساء في الأماكن العامة[2]. وغالباً ما تركّز قلق المسلمين من الفتنة - الفوضى

[1] تمت معالجة هذه النقاط في أعمال *فاتنة صباح* بعنوان المرأة في لاوعي المسلم، للمؤلفة جيرالدين بروكس ، تسعة أجزاء للرغبة: العالم الخفي للمرأة المسلمة . نص الصباح هو إشكالية في العديد من النواحي بسبب الخلط بين مصدر النصوص وترجماتها . ومع ذلك، كان وما زال فتحاً يقدم بعض المعلومات الهامة في التقاليد الإسلامية. يتناول عمل فاطمة المرنيسي القضايا نفسها. انظر خاصة المقالات التي تم جمعها في *تمرد المرأة والذاكرة الإسلامية*. يتتبع عمل مالتي- دوغلاس *جسد المرأة، كلمة المرأة* هذه المواضيع من خلال مجموعة متنوعة من النصوص الأدبية العربية- الإسلامية من القرون الوسطى.

[2] انظر، على سبيل المثال، أحمد، *المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام*، ص ٢٧ ولطفي، "آداب وأعراف المرأة القاهرية في القرن الرابع عشر" وخاصة ص ١١٧-٨.



والاضطراب - على الإغراء الجنسي الذي يسببه كل من الرغبات غير المنظمة لدى المرأة والرغبة المزعجة التي تثيرها المرأة في الرجال. ثانياً، ويناقض هذا الرأي رأي آخر يعتبر أن النساء لا يُشبعن جنسياً، ومن ثم فهن عرضة لخلق الفوضى الاجتماعية، وقد شددت السلطات الإسلامية على أهمية تلبية الاحتياجات الجنسية للذكور، خاصة في إطار الزواج. والتأكيد بشكل خاص على العديد من الأحاديث النبوية التي تضع عواقب وخيمة بالنسبة إلى النساء اللواتي يرفضن مبادرات أزواجهن الجنسية، مع منافسة الإصرار على الحاجات الجنسية للرجال ومسؤولية الزوجات عن تلبيتها في الوصول إلى الصدارة في الخطابات الحديثة بشأن الجنس بين المسلمين مع التعرف إلى الاحتياجات الجنسية للمرأة.

على الرغم من اعتراف علماء الدين بأهمية إشباع الإناث في الفعل الجنسي، إلا أن الثقل الاكبر للتقليد الإسلامي القانوني والتفسيري يركز على التزامات النساء في أن يكّن متاحات جنسياً لأزواجهن، وليس العكس. ويظهر هذا التحيز في المصادر حتى في المناقشات المعاصرة التي تحاول مناقشة الحقوق الجنسية للذكور والإناث، بالتوازي، وذلك بتسليط الضوء على ضخامة مهمة أولئك الذين يريدون إعادة تحديد الجنس داخل الزواج بوصفه المسعى المشترك المطلق. وتجسد فتوى أطلقها المفتي السعودي المحافظ ابن جبرين[1] مدى نفاذ مفاهيم المعاملة بالمثل والمتبادلة حتى في الخطابات الإسلامية المحافظة، وفي الوقت نفسه، الفهم القوي لنوع الجنس في النشاط الجنسي

---

[1] ابن جبرين هو واحد من المفتين المرتبطين بتنظيم الفتوى السعودية، دُرّسَ من قبل أبو الفضل في كتابه *التحدث باسم الله*.



للذكور والإناث وهو أوسع تمثيلاً للكثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة، بما في ذلك ما تم إنتاجه في السياقات الغربية.

تستجيب فتوى بن جبرين، وتحت عنوان "حكم هل يجوز لأحد الزوجين إنكار الحقوق المشروعة للآخر"، إلى التساؤل: "هل يجوز لأي من الزوجين إنكار الحقوق الطبيعية للآخر لفترة طويلة من الزمن، دون أي عذر مقبول؟"[1] يُستنتج من رد المفتي على التوتر بين المواعظ الأخلاقية، المتعلقة بالحقوق الجنسية للزوجات في الزواج، والمنطق القانوني الذي يحكم على الجنس كجزء من هيكل المطالبات الزوجية عن الاختلاف بين الجنسين بدءاً من المهر وصعوداً حتى الطلاق. وعلى الرغم من أن السائل يطرح مشكلة "أي من الزوجين [يمكنه أن ينكر] الحقوق الطبيعية للآخر" كونه محايداً بالنسبة إلى الجنسين، إلا أن الجنس في الزواج ليس مسألة حياد بين الجنسين. ويبدأ بن جبرين الموضوع بقبول فرضية التكافؤ التي طرحها السائل، معلناً أن "العلاقات الجنسية" هي من ضمن "الحاجات" لكل من الزوج والزوجة، لكنه يتابع بسرعة كبيرة لمناقشة الرجال والنساء على حد سواء، وبعد ذلك التمييز بينهما. ويتحاشى الرأي القائل إنه لا يمكن السيطرة على رغبات المرأة، وقد عبّر عن اعتقاده أن لدى الرجال عموماً "رغبة قوية" لممارسة الجنس أكثر من النساء. وتأخذ بقية الفتوى في الحسبان مطالب الرجال الجنسية في الزواج، ثم مطالب المرأة الجنسية في الزواج، وتعود أخيراً إلى البيانات العالمية عن الجنس في الزواج.

---

[1] ابن باز، وآخرون، *الفتاوى الإسلامية*، المجلد ٥، ص٣٩١.

تقف الحقوق الجنسية المحدودة والطارئة للزوجة على النقيض من الحق غير المقيد للزوج في الحصول على الجنس "كلما رغب في ذلك". ومع التحذير من أن الرجل قد لا يضرها أو يمنعها من القيام بأي من واجباتها الدينية، يعلن ابن جبرين أن لدى الزوجة "التزاماً ... للسماح لزوجها بمجامعتها كلما رغب في ذلك". (لاحظ السلبية هنا: عليها "السماح" له" بمجامعتها، بدلاً من ضرورة القيام بفعل ممارسة الجنس معه). يصنف ابن جبرين بدقة هذا التوجّه المهيمن، تقريباً بالإجماع، على التقليد الفقهي الإسلامي. ومثل الغزالي، الذي يدعم التزام المرأة الزوجة بأن تكون متاحة لزوجها جنسياً في مقطع تم اقتباسه في كثير من الأحيان من قبل المؤلفين المسلمين المعاصرين،[1] يعترف ابن جبرين بأن للزوجة أيضاً "حقوقاً لتلبية إشباع احتياجاتها الحميمة". غير أن الزوج ليس ملزماً بتلبيتها "كلما" "رغبت بذلك"؛ بدلاً عن ذلك يجب أن يحصل الزوج "على الجماع مع زوجته (على الأقل) مرة واحدة في كل ثلث سنة، إذا كان قادراً على القيام بذلك".[2]

هناك عدد من الأحاديث النبوية التي تجعل من التأكيد على الالتزامات الجنسية للزوجات دليلاً على هذا الحق الزوجي. وعلى الرغم من أن ابن جبرين لا يستشهد بها في هذه الفتوى، فإنها تظهر في وجهات النظر الأخرى الصادرة عن مجلس الفتوى السعودي، الذي يتبع ابن جبرين له، فضلاً عن كتابات

---

[1] وفي فقرة أخرى في *الإحياء* تم تجاهلها من قبل أولئك الذين اقتبسوا منه في دعم الحقوق الجنسية للمرأة، يشيد الغزالي بممارسة ختان الإناث. انظر Berkey (بيركي) "الختان مقيد"، ص ٣٢.

[2] محصورة بين هلالين، تبدو "على الأقل" أنها إضافة المترجم.



مفكرين آخرين. وأبو هريرة هو لسند خمس روايات على صلة بموضوعنا في كل من صحيحي مسلم والبخاري. وتتحدث روايات "مسلم" عن ثلاثة أقوال للنبي ربط فيها استياء الزوج بالاستياء الإلهي في فصل بعنوان "لا يجوز للمرأة أن تهجر سرير زوجها": عندما تقضي المرأة الليل بعيداً عن سرير زوجها، تلعنها الملائكة حتى الصباح[1].

وحق الذي نفسي بيده، عندما يدعو الرجل زوجته إلى سريره، ولا تستجيب، يغضب منها ذلك الذي هو في السماء حتى يرضى (زوجها) عليها.

عندما يدعو الرجل امرأته إلى فراشه، ولا تأتي، ويقضي (الزوج) الليل وهو غاضب منها، تلعنها الملائكة حتى الصباح[2].

تُعزى روايتا البخاري إلى أقوال مماثلة للنبي:

إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، ورفضت أن تأتي إليه، تلعنها الملائكة حتى الصباح.

إذا أمضت الزوجة الليل وهي تهجر سرير زوجها (لا تنام معه)، تلعنها الملائكة حتى تؤوب (لزوجها)[3].

---

[1] صحيح مسلم، ك. النكاح، "لا يجوز للمرأة أن تهجر سرير زوجها، ترجمة. صديقي، المجلد١-٢، ص ٧٣٢.

[2] صحيح مسلم، ك. النكاح، "لا يجوز للمرأة أن تهجر سرير زوجها، " **ترجمة** صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧٣٢. يُذكر بديل النهاية أيضاً مع "حتى تعود" بدلا من "حتى الصباح ".

[3] صحيح البخاري،ك. النكاح، "إذا أمضت الزوجة ليلة هاربة من سرير الزوج، "**ترجمة** خان، المجلد ٧، ص ٩٣.

تتعدد التفاصيل في هذه الأحاديث النبوية. ففي ثلاثة من الأحاديث الخمسة، يدعو الزوج امرأته إلى فراشه؛ ولا يذكر الاثنان الآخران الدعوة، فقط المرأة تبتعد. لكن في كل الأحاديث هناك أمر مشترك، هو أن الملائكة تلعن المرأة حتى الصباح، أو حتى تعود إلى سرير زوجها. في القول الأخير، الله مباشرة "مستاء حتى يرضى [زوجها] عليها." لا تؤثر هذه الاختلافات في النقطة المركزية، وهي أن واجبات النساء الجنسية حيال أزواجهن مسألة مثيرة للقلق الإلهي وأن الرضى الإلهي يتوقف على رضى الزوج.

وبصرف النظر عن التجريد، مهما كان مروعاً، في احتمالية أن تكون ملعونة من قبل الملائكة أو أن تغضب الله، فقد كان لرفض الزوجة ممارسة الجنس مع زوجها نتائج عملية في التقاليد القانونية. وينظر معظم الفقهاء لنفقة الزوج على زوجته على أنّه مقابل جاهزيتها الجنسية له، واتفقوا على أن رفضها الجنسي له يشكّل سبباً لتعليق دعمه المقدم لها[1] . لكن ثمة فرق حاسم عند المذهب الحنفي واسع الانتشار، ويتجسّد في أنه على الرجل مواصلة الإنفاق على زوجته حتى إذا رفضته، طالما بقيت في بيت الزوجية.[2] وكما يقول مؤلف هندي عام ١٩٨٧، بلغة ملطفة، إنه في حال رفض الزوجة للجنس، "يجب أن تكون في متناول يده من أجل علاقة حميمة معها من خلال ممارسة بعض الضغط عليها".[3] نظر الفقهاء الأوائل إلى ممارسة الجنس بالإكراه من قبل الزوج على أنه "اغتصاب" وجريمة تتعلق بالممتلكات التي لا يمكن أن

---

[1] انظر علي، "المال والجنس، والطاقة،" وخاصة الفصل ٢.
[2] (١) الفتاوى-I قاضي خان، المجلد ١، ص.٢ (١٥٨٨، #٦٨٨).
[3] (واني) Wani صيانة حقوق المرأة المسلمة، ص ٢٤.



يرتكبها الزوج على وجه التحديد، وهو الذي حصل على شرعية مطلبه المتعلق بملكيته (وإن يكن غير قابل للتحويل) وعلى مقدرات زوجته الجنسية من خلال عقد الزواج، وهو ما يلزمها دفع المهر لقاء ذلك. لم يكن لرأي الفقه الحنفي القائل إنه يحق للأزواج ممارسة الجنس قسراً مع زوجاتهم عندما لا يكون عند هؤلاء الأخريات سبب شرعي لرفض الجنس قبول على نطاق واسع خارج تلك المدرسة. وحتى ضمن المفكرين الأحناف الذين تبنوا هذا المذهب لكنهم ميزوا بين الجماع القسري والعلاقات الجنسية المعتادة بين الزوجين. مع ذلك، فالطرفان على حد سواء كان منصفاً في اعتباره أن الجنس القسري هو فعل غير أخلاقي.[1]

وخلافا للعقوبات الواضحة التي قد تواجهها الزوجة إذا لم تلبّ طلب زوجها في المضاجعة الجنسية، فإن لدى الزوجة غير المشبعة جنسياً سبلاً قليلة لتحقيق الرضى، على الرغم من التزام الرجل بالحفاظ على زوجته راضية. لا وجود تقريباً لتلك المصادر، باستثناء تلك المذكورة أعلاه التي تدعو إلى تشجيع المداعبة، التي تهتم باحتياجات المرأة مثل أحاديث أبي هريرة التي تشتم الزوجات المتمردات. وفي حالة واحدة، ذكرها النبي محمد حين قال لرجل كان يتباهى بالصيام كل يوم وبقيام الليل إنه ينبغي أن يحذو حذو النبي نفسه، فيقوم

---

[1] انظر علي، "المال والجنس، والطاقة،" الفصل ٢. الموافقة على ممارسة الجنس في إطار الزواج هي أحد المجالات التي يمكن أن تكون الأمثلة المقارنة مفيدة بشكل خاص في الفرز من خلال مجموعة من وجهات النظر الإسلامية. عن القانون الكنسي الكاثوليكي في القرون الوسطى، انظر Brundage (بروندج)، "موافقة ضمنية على الجماع". الاغتصاب الزوجي هو جريمة قانونية حديثة نسبياً. حتى إصدار قانون المحكمة عام ١٩٩١ كان الزوج في إنجلترا يجبر زوجته "على الجماع الجنسي دون أن يشعر بالذنب بارتكاب الاغتصاب". انظر Dogget (دوجيت)، ضرب الزوجة، والقانون الفيكتوري في انكلترا ، ص ٤٦.

بتعديل سلوكه لدرجة أنه يمكن ممارسة الأنشطة البشرية العادية: مثل الغذاء والنوم والجنس. ومن المثير للاهتمام هنا أن المصطلحات المستخدمة تجعل الزوجة في هذه الحالة تقريباً امتداداً لجسد زوجها: "إن لجسدك عليك حقاً، ولعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً"[1]. وهذا الحديث مهم لأنه ينتقل إلى أبعد من مسألة إرضاء المرأة في فعل معين، كما ناقشها الغزالي وغيره، إلى مسألة أكبر عن حقوق الزوجات في الجنس نفسه.

ما هو مدى مطالب الزوجة الجنسية من زوجها؟ مع استثناء لأتباع المدرسة الظاهرية، فقد اعتمدت جميع المدارس الشرعية الرأي القائل بأنه يمكن نقض الزواج بسبب العجز الجنسي- هذا يعني، فشل الزوج في بناء دعائم الزواج. وبغياب لأي مقطع من القرآن أو حديث للنبي في هذا الموضوع، يعتمد القانونيون أنفسهم على رأي للخليفة الراشدي الثاني، عمر. واختيار بعضهم (مثل أبي حنيفة وتلميذه محمد الشيباني) إتباع هذا القرار في حين تجاهلوا سابقة لعمر في حالات أخرى إنما يشير إلى ممارسة حرية التصرف في الأمور الفقهية[2]. ويشير شبه الإجماع على هذه المسألة إلى أن هنالك، في الواقع، ميلاً قوياً إلى فكرة الاعتقاد بأن الجنس عنصر حيوي أهم من الزواج. مع ذلك، وعلى الرغم من حق الزوجة بطلب الحصول على تعويض عن العجز في زواج غير مكتمل، فقد ذهبت الغالبية العظمى من الفقهاء إلى القول إنها لا تمتلك مثل هذا الحق حين يكتمل الزواج. ويقدّم رأي تم اقتباسه في النص

---

(1) صحيح البخاري، ك. النكاح، "لزوجتك الحق عليك،" ترجمة خان، المجلد ٧، ص ١٩٧؛ انظر حكاية مماثلة لدى الشيحة، المرأة في ظلال الإسلام، ص ٤٩-٥٠.

(2) انظر علي، "المال والجنس، والطاقة،" الفصل ٢.



الحنفي رد *المحتار* مثل هذه المشاعر، على وجه الخصوص، بشكل صراحة: "بعد أول مرة، يكون الجماع من حقه، وليس من حقها". وفي أفضل الأحوال، كما في فتوى ابن جبرين، ربما يكون بمقدورها الإصرار على الجماع مرة واحدة كل أربعة أشهر، على افتراض أن زوجها كان قادراً على القيام بذلك.[1]

الجنس وفقاً للنصوص الفقهية، إلى حد كبير، حق للذكر وواجب على الأنثى، مهما كانت الأهمية الأخلاقية لمسألة إرضاء الزوج لزوجته، ومن ثم تمكينها من الحفاظ على العفة. تظهر التأكيدات المتكررة من بعض العلماء، على الرغم من أنها غير قابلة للتنفيذ في نهاية المطاف، في مسألة الحقوق الجنسية للزوجة - أو، على وجه الخصوص، التزامات الزوج – على إثبات وجود توتر غير قابل للحل. وتتجه المحاولات الحديثة لتقديم الحقوق الجنسية بين الزوجين بالتوازي دون الخروج عن الإطار العام للحقوق والواجبات التي تميز بين الجنسين، والتي حددها الفقهاء الكلاسيكيون، إلى الفشل؛ إذ لا يمكن للنموذج أن يستوعب التعديلات تدريجياً. وينظر التقليد القانوني إلى الزواج على أنّه تبادل للاتصال الجنسي مقابل المهر، واستمرارية أن تكون الزوجة في متناول يد زوجها جنسياً مقابل إنفاقه عليها. وبما أن هذه المذاهب لا تزال تقوم بتوجيه الخطاب الإسلامي، فإن مسألة تبادلية الحقوق الجنسية لا يمكن أن تكون شرطاً، بل مجرد أمر مثالي.

---

(1) وغالباً ما نقل عن ابن تيمية أنه تبنى حقاً قطعياً للمرأة في الطلاق إذا لم يمارس زوجها الجنس معها. انظر(Sadlaan)، الخلاف الزوجي(Nushooz، النشوز)، ص ٣٣؛ والهبري"، مقدمة "، ص ٧٠، رقم ٧٠.



التزاوج

كما هو الحال مع الأنظمة المحيطة بالمهر والجنس، توضح مسألة زواج المسلمين بـ"أهل الكتاب" – وهو ما يفهم منه عموماً على أنهم المسيحيين واليهود – كلاً من التحول والقيود المفروضة على الاتجاهات الفقهية القائمة بشأن العلاقات الحميمة. يمنح القرآن الإذن صراحة في السورة ٥، الآية ٥ للرجال المسلمين بالزواج من النساء المحصنات[1]، من الذين تلقوا الكتاب من قبل. وتحرّم السورة ٢، الآية ٢٢١ زواج المسلمين، رجال ونساء، من المشركين. بينما تحظر السورة ٦٠، الآية ١٠ إعادة الإناث اللواتي اعتنقن الإسلام وقدمن إلى المسلمين إلى أزواجهن غير المؤمنين، الذين أصبحوا من ثم أزواجاً غير ملائمين لهن. لقد فهمت الغالبية العظمى من العلماء المسلمين هذه الآيات، التي تم تبنيها بشكل جماعي، ‘لى أنها تهدف إلى منع زواج النساء المسلمات من الرجال غير المسلمين، سواء أكانوا "من أهل الكتاب" أم لا،

---

[1] يستخدم مصطلح muhsanat (المحصنات) على الأقل في ناحيتين مختلفتين في القرآن الكريم. في بعض الأماكن، مثل القرآن: السورة٤، الآية ٢٤ يعني الإناث المتزوجات، بينما في السورة٥ والآية٥ يشير بوضوح إلى النساء غير المتزوجات. تختلف الآراء حول ما إذا كان، في هذا السياق، يعني النساء العفيفات أو النساء المتحررات. أدى هذا الغموض إلى خلاف فقهي حول إذا كان بإمكان رجل مسلم حر الزواج من kitabiyya (كتابية) مستعبدة (أي امرأة من أهل الكتاب). كانت وجهة النظر العامة لدى المذهب الحنفي أن مثل هذا الزواج مسموح ، ولكن قال فقهاء السنة الآخرين إن التسري مع عبدةkitabiyya (كتابية) كان مقبولاً ، والزواج من kitabiyya حرّة بالمثل أيضاً ، ويمكن لرجل مسلم حر أن يتزوج فقط من امرأة مستعبدة إذا كانت مسلمة. لا يأخذ هذا النقاش في الحسبان الربط بين الفضيلة والحرية، أو بالأحرى افتراض أن عبدة أنثى يمكن أن تكون عفيفة. استعرت ترجمة (محصنات) muhsanat على أنه "فاضلات" من كتاب فريدمان، *والتسامح والإكراه في الإسلام*، ص ١٦١، ١٧٩. لامس نقاشي عن التزاوج الموضوعات الكلاسيكية التي قام أيضاً فريدمان بتغطيتها في الفصل المدروس والشامل "الزواج بين الأديان ،"ص ١٦٠-٩٣، ولقد استشهدت بنصه كمورد للراغبين في السعي إلى موضوعات محددة تمت مناقشتها هنا.

وطلبت فسخ أي زواج عُقد مع زوج غير مسلم إذا اعتنقت الزوجة الإسلام[١].

تقترض تفسيراتهم مسبقاً نوعين من التسلسلات الهرمية: أن يكون المسلمون مهيمنين على غير المسلمين وأن يكون الزوج مهيمناً على الزوجة. فكما تكون الزوجات تابعات للأزواج، فزواج رجل غير مسلم من امرأة مسلمة سيكون بمثابة تحدياً لهيكلية هذه السلطة: "زواج امرأة مسلمة من رجل غير مسلم سيؤدي إلى تناقض غير مقبول بين التفوق الذي يجب أن تتمتع به الزوجة بحكم كونها مسلمة، وخضوعها الزوجي كأمر لا مفر منه لزوجها الكافر"[٢]. ويحكم المنطق نفسه، وإن كان بدرجة أقل، المناقشات القانونية الأخرى حول التكافؤ الاجتماعي والاقتصادي بين الزوجين، ولاسيما أهمية الفهم في المذهب الحنفي لمسألة الكفاءة لقياس مدى ملائمة العريس، إذا كان مساوياً في النسب، والثروة، والحالة الدينية، للعروس[٣]. لكن العكس ليس صحيحاً، ويقول الباحث الحنفي، المارغيناني، من القرن الثاني عشر:إنه "ليس من الضروري أن تكون الزوجة على قدم المساواة مع الزوج، لأن الرجال لا تنقص منزلتهم بفعل التعايش مع النساء اللواتي هن أقل منهم"؛ لكن مبدأ

---

[١] ولكن اختلفوا، ، حول ما إذا كان الحل قد حصل فوراً ودون رجعة أو عُلق حتى بعد نهاية فترة انتظار الزوجة بعد انتهاء فترة الزواج . في الرأي الأخير، إذا اعتنق الزوج الدين قبل انتهاء فترة الانتظار، فإن الزواج يستمر بالقوة.

[٢] فريدمان ، التسامح والإكراه في الإسلام، ص ١٦١ .

[٣] للاطلاع على مناقشة موجزة عن "المساواة في الزواج،" انظر مارلو، *التسلسل الهرمي والمساواة في الفكر الإسلامي*، ص ٣٠-٣٤؛ انظر أيضاً "صديقي" ، *"القانون والرغبة في الرقابة الاجتماعية*"، و"Zomeño (زومينو) " الكفاءة في المدرسة المالكية. "



المساواة يطبق على الزواج المختلط[1]. على الرغم من أن بعض المسلمين الأوائل البارزين لم يعترضوا على الزواج من مسيحيات خصوصاً ،لأسباب لاهوتية، فإن مفهوم سلطة الزوج المسلم على زوجة غير مسلمة لا تمثل مشكلات تتعلق بالمفاهيم.

وفي حين انغمس المفسرون والفقهاء في قضية الزواج المختلط، فقد أخذوا بعين الاعتبار الضرورة المطلقة، لكل من السلطة السياسية الإسلامية والسلطة العائلية الذكرية، على حد سواء. لقد اصطدم المفسرون الكلاسيكيون صراحة مع الآيات القرآنية التي تذكر الزواج المختلط، فحاولوا تصنيف الفئات ذات الصلة (المسلمون، المؤمنون، أهل الكتاب، اليهود والمسيحيون والملحدون، والمشركون). كما خاض الفقهاء، الذين كانوا أكثر براغماتية، غمار قضايا تتعلق بجواز الزواج بين دينين مختلفين وشروطه. فافترض علماء الفقه في الجزء الأكبر من كلامهم، أنه ببساطة لا يمكن للمرأة المسلمة أن تتزوج من رجل غير مسلم، ولم يروا أنه من الضروري أن يقدّموا ما عندهم من أدلة ومسوغات تتعلق بهذا الأمر. فلا يناقش ابن رشد في كتابه التمهيدي عن الفقه المتميز زواج النساء المسلمات من رجال غير مسلمين، لأنه يتعامل مع المسائل

---

[1] هاملتون، *الهداية، أو الدليل*، المجلد ١، ص ١١٠. يقدم هاميلتون في كثير من الأحيان بشكل ملتوٍ ("أشبه بموجز لوجهات النظر لدى المارغيناني -، كما ظهرت في الترجمة الفارسية، تم التعبير عنها في لغة هاملتون "أكثر من الترجمة، وفقا لعمران خان إحسان نيازي [ابن رشد، الفقيه المميز ، السادس والأربعون]) هو النسخة الإنجليزية الوحيدة الممكن الوصول إليها حتى الآن. لقد احتفظت بلغته هنا. هناك ترجمة جديدة قادمة *لهداية* التي كتبها نيازي من دار أمل للصحافة (بريستول، إنكلترا)، مع المجلد الأول المقرر للنشر في عام ٢٠٠٦.



التي اختلف الفقهاء بشأنها، حيث غالباً ما يكون مستودعاً لأراء الأقلية.[1] أكثر من هذا، لم يرَ أحمد نقيب المصري ولا المفسّر من القرن التاسع عشر عمر بركات أنه من الضروري القول إنه لا يمكن للنساء المسلمات الزواج من رجل غير مسلم في الكتاب الكلاسيكي للشافعي الذي يحمل عنوان *دليل المسافر*. مع ذلك، يضيف ناقل للنص من أواخر القرن العشرين ما هو توضيح للترجمة الإنكليزية؛ حرفياً: إن ما كان يحدث لمرة بدون كلام لن يحصل ثانية.[2]

قام الباحث بتقديم اقتباسه عن الحظر في كتاب *الدليل*، إنما دون إعطاء مسوّغ لذلك، لكن العديد من الباحثين الآخرين تناولوا هذه المسألة. فقد أدى التكرار المتزايد للزواج (المدني) بين نساء مسلمات ورجال غير مسلمين، أو لحالات النساء اللواتي يعتنقن الإسلام بشكل مستقل ويبقين متزوجات من رجال غير مسلمين، إلى حجج مشوبة بالعاطفة، لكنها معيبة للغاية، من قبل المفكرين المسلمين العازمين على التمسك بتحريم قياسي لهذا النوع من الزواج، وإن كان ضمن شروط مختلفة تماماً عن تلك التي تم تقديمها من قبل مفكري العصور الأولى والوسيطة، عندما تناولوا هذه المسألة برمتها[3]. مع

---

[1] وبدلاً من ذلك، قدّم مناقشة مطولة عن جواز زواج الرجال من kitabiyyat (كتابيات) و / أو "mushrikat (مشركات)، إما أحراراً أو مستعبدات. الفقيه المميز، السادس والأربعون، ٢ : ٥١-٣. هذه ليست فقط، لأنه مهتم في قانونية إجراءات الرجال وحدهم؛ ويناقش القسم السابق على الفور، ولو بشكل موجز، حالة النساء اللاتي يتزوجن من العبيد الذكور. (أمر جائز، شريطة أن يوافق أولياء المرأة أن العبيد قيد المسألة لا ينتمون إلى هؤلاء النساء. والفقيه المميز المؤسس، ٤٩:٢، ٥١. لكن، يرى عدد من المفكرين القانونيين الزواج بين الإناث الأحرار والذكور المستعبدين أمراً مذموماً وذلك ليكون ممنوعاً عملياً.)

[2] (كيلر) Keller، *والاعتماد على المسافر*، ص ٥٢٩.

[3] انظر Friedmann (فريدمان) ، *التسامح والإكراه في الإسلام*، ص ١٧٢-٣، وخاصة. رقم ٧٢، ومناقشتي أدناه.

ذلك، فالمسوغات المقدمة في كثير من الأحيان لا معنى لها، وكذلك التبسيط في مناقشاتهم عن الزواج من رجال مسلمين. يوضح التقليد الذي كان سائداً قبل العصر الحديث مستوى التعقيد في مناقشات المصاهرة التي لم تستمر في المناقشات المعاصرة ، مما يشير إلى أهمية السياق بوصفه عاملاً في تحديد عدم جواز أنواع معينة من الزيجات. في الوقت ذاته، فإن إعادة النظر في صلة المقاطع القرآنية بمعزل عن تفسيرها التقليدي تشير إلى أن النص هو أقل صراحة مما هو مفترض عموماً، وقد يقدم مذهب *السنة* أيضاً نموذجاً للمرونة.

وحتى إذا نحينا جانباً الرأي الشيعي السائد والقائل إنه على الرجال أن لايعقدوا على من هن من غير المسلمين من أي نوع كان، فإن المناقشات السنية الأولى عن الزاوج بين الرجال المسلمين والنساء اليهوديات أو المسيحيات أكثر تعقيداً في الآراء الواردة فيها، والتي كثيراً ما يتم التعبير عنها اليوم، بأنه في حين يحرّم الزاوج المختلط على النساء، يحق للرجل المسلم الزواج من النساء المسيحيات أو اليهوديات. لم يكن السماح بزواج رجال مسلمين من نساء غير مسلمات أمراً بسيطاً. أولاً، ناقشت المراجع مسألة من الذي ينبغي أن يُدرج ضمن تعريف "أهل الكتاب". وعدم موافقة ابن عمر على الزواج من المسيحية (لأن لديها أكثر من معبود واحد إذ تقول إن الله واحد في ثلاثة؟) هو رأي يخص الأقلية كما هو معروف، لكن كان ثمة إجماع عند علماء أهل السنة على قبول الزواج من النساء المسيحيات واليهوديات، وحتى إن لم يكن الأمر مثالياً. بالمقابل، يميل النقاش إلى التركيز حول فئات من الصابئة (سمح أبو حنيفة بالزواج من نساء الصابئة، على الرغم من أن تلاميذه لم يفعلوا ذلك) والزرادشتيين (وهو زواج غير قانوني، وفقاً لمذهب الحنفية، لكن إدراج هذا

الإنكار يوضح أن بعضهم أقرّ بجوازه)[1]. الأهم من ذلك، أن عدداً كبيراً من المفكرين رأى أن للظروف أهميتها في تقييم جواز الزواج بين الرجال المسلمين والنساء من أهل الكتاب. وكان الأمر الأول يركّز على مسألة أن يتم الزواج من امرأة من أهل الكتاب داخل ملاذٍ آمن من دار الإسلام؛ لكن الشيء الآخر المختلف تماماً هو أن تفعل ذلك في دار الحرب حيث تكون هناك إمكانية أن يترعرع الأطفال بوصفهم غير مسلمين، وكان ذلك موضوعاً أكثر تهديداً (على افتراض أن الزوج طلّق المرأة وعاد إلى وطنه الأم، الأمر الذي عدّه بعض العلماء احتمالاً قوياً). ووفقاً لرأي تمّ تقديمه في نص حنفي، هو فتاوى-قاضي خان، فإن مثل هذا الزواج كان "صحيحاً" لكنه مكروه.[2]

خصص الفقهاء الأوائل أيضاً مناقشة كبيرة لمسألة اعتناق أحد الزوجين الإسلام .[3] فعندما يعتنق زوج مسيحي أو زوج يهودي الإسلام،

---

[1] الفتاوى-١ - قاضي خان، المجلد ١، ص ١١٥ (١٢١٦ # ٣١٦). انظر أيضاً فريدمان، *التسامح والإكراه في الإسلام*، ص ١٨٠. يحدد فريدمان، في ص ١٨٥-١٨٦، أن ابن حزم وأبا ثور يريان أن الزواج من الزرادشتيين كان جائزاً. في سياقات أخرى حيث كان فيها الهندوس أو البوذيين أقليات ذات صلة، يبدو أن بعض علماء المسلمين نظروا إليهم كمتلقي الوحي (أهل الكتاب)، مما يشير إلى دور عملي قوي لقربها فيما يراه البعض أسئلة لاهوتية بحتة.

[2] الفتاوى-١ قاضي خان، المجلد ١، ص ١١٥ (١٢١٦ # ٣١٦).

[3] فقط أعالج هنا حالة الاعتناق عن طريق "أهل الكتاب". وفي حالة معتنقين آخرين للإسلام (وثنية، أو مشرك، الخ) ، أو الردة من الإسلام، لا يمكن أن يستمر الزواج، سواء أكان الزوج أو الزوجة هو الشريك المسلم. مرة أخرى، سمحت الممارسة الإسلامية في وقت مبكر جداً للغموض بشأن هذا الموضوع. هناك بعض الخلاف، على سبيل المثال، حول ما إذا كان زواج إحدى بنات النبي لأبي العاص قد تم الحفاظ عليه على الرغم من رفضه الاعتناق حتى بعد انتهاء فترة الانتظار بمدة طويلة أو إذا جاء الزواج الجديد بعد اعتناقه. توجد الحسابات التي تأخذ كلا الرأيين في سنن الترمذي، ك. النكاح، "ما جاء في الزوجين المشركين يُسلم إحداهما، "المجلد. ٣، ص ٤٤٧-٤٤٨.



يُسمح له بالحفاظ على رابط الزوجية مع زوجته التي هي من الدين نفسه، حيث يندرج هذا الاعتناق للإسلام في إطار جواز الزواج بين رجل مسلم وامرأة من أهل الكتاب. بالمقابل، فإذا اعتنقت الزوجة الإسلام في حين حافظ زوجها على دينه الأصلي، كان ثمة اتفاق عام (وإن لم يكن شاملاً) على أن زواجهما لا يمكن أن يستمر، وهو الموقف الذي تم تأييده عموماً من قبل العلماء حتى يومنا الحالي. مع ذلك، فقد أعلن أحدث رأيين لمراجع غربية مسلمة أنه لا يُشترط على المرأة التي تعتنق الإسلام أنْ تطلّق بالضرورة زوجها من أهل الكتاب "**أهل الذمة**". وعلى الرغم من أن المواقف التي اتخذت في هذه الفتاوى إنما تشير إلى تحد خطير للرأي السائد حول الزواج المختلط، يشير استبيان أسبابهم على أنها لا تخل بالحكمة التقليدية كما هو متوقع.

ظهرت الفتوى الأولى، التي كتبها طه جابر العلواني، على الموقع الإلكتروني للجمعية الإسلامية ذات التاثير الواسع في أمريكا الشمالية[1]. ويقول فيها:

يسأل سائل: "هل ممنوع (حرام) على المرأة المسلمة أن تكون متزوجة من رجل غير مسلم، وماذا يتوجب علينا أن نفعل؟ "والجواب القياسي على هذا استناداً إلى القرآن هو أنه محرّم على المرأة المسلمة أن تتزوج من غير المسلم، ولهذا يجب أن تطلق على الفور؛ مع ذلك ففي هذه الحالة بالذات تقول الظروف ما يلي: امرأة اعتنقت الإسلام ولها زوج وولدان صغيران، والزواج

---

(1) (العلواني) Alalwani ، "فقه الأقليات (١ من ٣)." أود أن أشكر جنيد القادري (الاتصالات الشخصية، في تشرين الثاني ٢٠٠٤) للفت انتباهي لهذه المقالة.



داعم لزوجته للغاية، لكنه لا يرغب في هذا الوقت في اعتناق الإسلام. وقد تمّ إخبار المرأة مباشرة بعد اعتناقها الإسلام أنها مضطرة على الفور إلى طلاق الرجل الذي هو زوجها منذ ٢٠ عاماً. ضمن هذه الظروف ينبغي أن يكون السؤال على النحو التالي: ما هو الأسوأ بالنسبة للمرأة المسلمة – أن تكون متزوجة من زوج غير مسلم أو أن تترك الدين؟ والجواب هو أن تترك الدين أسوأ بكثير، ومن ثم فإنه مقبول بالنسبة لها مواصلة زواجها، وأنها هي المسئولة أمام الله عن ذلك يوم القيامة.

يضع العلواني رده على "السائل" الذي يسأل عن "امرأة مسلمة متزوجة [حالياً] من رجل غير مسلم" ضمن نطاق أخذه بالحسبان قضية أكبر فيما لو كانت الأسئلة طرحت بشكل صحيح كي تؤدي إلى نتائج مناسبة. وكان السؤال المطروح ما إذا كان الوضع "ممنوعاً" وماذا سيكون الإجراء المناسب الواجب اتخاذه في حالة حدوث مثل هذا الزواج، وبعد مناقشة ظروف المرأة الشخصية، يعيد العلواني صياغة المسألة على أنها خيار المعتنقة للإسلام بين أن تبقى متزوجة من غير مسلم أو أن تترك الإسلام. في تأكيده على أن طريقة صياغة السؤال تؤثر في الجواب الذي يمكن تقديمه، يعترف العلواني بأن أحد الجوانب الرئيسة لمجمل المسعى الفكري،لا يستبعده الفقه الإسلامي . مع ذلك، لم يعترف بمدى حدود بيانه حول كيف ينبغي للسؤال أن يحدّد النتائج مسبقاً: لا يمكن أن يكون هناك نتيجة أسوأ من ترك الإسلام، لذلك فإن أي بديل، وحتى انتهاك الحظر المفروض على الزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم، يبدو معقولاً.

بدلاً من إعادة نظر جدية في الزواج الديني المختلط من قبل النساء المسلمات، يوفّر العلواني إعفاءاً (رخصة) تخفّف من القيود العادية في الرد على ظرف استثنائي. ويقدم، في الواقع، مثالاً استثنائياً حقيقياً: المرأة المتزوجة منذ عشرين عاماً هي أكثر تردداً بكثير في ترك زوجها من تلك التي تزوجت فقط منذ بضع سنوات. علاوة على ما سبق، فالمرأة التي لديها أطفال صغار ستكون مترددة بشكل خاص في الانفصال عن والدهم؛ وحقيقة إن كلاً من هذه العناصر موجودة توحي لنا بالسؤال: كم هو عدد النساء المتزوجات منذ عقدين ولا يزال لديهن "طفلان صغيران"؟ وعلى الرغم من أن الوضع الذي يوصف هنا ممكن بيولوجياً، فمن المرجح الآن أن المرأة التي تزوجت لمثل هذه الفترة الطويلة سيكون لها ذرية في سن المراهقة. وفي تصويره لوضع يكون فيه المرء متعاطفاً جداً مع المرأة المعنية، يزيد العلواني من احتمال أن القراء سوف يتفقون مع مداولاته. ولكن هل تتعلق هذه الفتوى بأمور خارجة عن حالة فردية على المحك؟

على الرغم من أن منطق هذه الفتوى سليم داخلياً، إلا أن فرضية منهجيتها سطحية جداً حتى تستمر أو تطبّق على نطاق أوسع، لأنها تسمح تقريباً بحصول تلاعب في السؤال كي يؤدي إلى الجواب المطلوب. هل كان سيرضى بالمنطق نفسه لو لم يكن زواج المرأة التي تعتنق الإسلام على المحك، بل بدلاً عن ذلك نجد امرأة مسلمة غير متزوجة تحب شخصاً غير مسلم، وترغب في الزواج منه، وهي معرّضة لخطر ترك الإسلام إذا لم يكن بمقدورها أن تفعل ذلك؟ ماذا لو رغبت امرأتان مسلمتان في الزواج من بعضهما بعضاً، وفق ما هو مباح الآن بحسب القانون المدني في بعض أجزاء أمريكا الشمالية



وأوروبا؟ وكما هو مفترض، يجب أن يتعامل العلواني مع هذه الحالات بشكل مختلف، ولكن لم تقدم هذه الفتوى أي مبرر منهجي للقيام بذلك.

لا يعني العلواني هنا تمايزاً أوسع بين السماح لمعتنقة للإسلام في البقاء متزوجة من زوجها من أهل الكتاب (الذمي) (حيث لا توجد خشية على ردتها عن الإسلام) والحالات التي ترغب فيها امرأة مسلمة غير متزوجة الزواج من رجل مسيحي أو يهودي. هناك بعض الدعم النصي لهذا التمييز، وتشير الأدلة القوية إلى أن الجيل الأول من المسلمين نظر إلى الحفاظ على الزواج القائم بشكل يختلف بعض الشيء عن الحالة التي لم يكن الزواج فيها موجوداً.[1] الفتوى الثانية، من المجلس الأوروبي للإفتاء (وهي منظمة كلها من الذكور توجد في أمريكا الشمالية وتضم جمال بدوي بين أعضائها)، تؤكد على مثل هذا التمييز، في نوع من "التأكيد والتكرار بأنه محرّم على الإناث المسلمات الزواج من رجل غير مسلم"، بينما يُسمح للمرأة التي اعتنقت الإسلام بالحفاظ على زواجها في ظل بعض الظروف.[2] وتقرّ الفتوى أنه "وفقاً لمدارس الفقه الأربع الرئيسة، فمن المحرم على الزوجة البقاء مع زوجها أو حتى السماح له بالحقوق الزوجية، بمجرد أن تنتهي من انتظار فترة حيضها". ويعتمد المجلس في وجهة نظره المعارضة على "بعض العلماء" (ومن بين الذين وردت أسماؤهم : إبراهيم

---

(1) انظر فريدمان، *التسامح والإكراه في الإسلام*، ص ١٧٢. لا يقوم فريدمان بتسليط الضوء على التمييز بين من تزوج بالفعل ومن يستعد للزواج عندما يشير إلى الزوال المؤكد "تيار رأي على استعداد أن يؤيد الحفاظ على زواج المرأة المسلمة من الكافر"، والجدير بالذكر أن بعض هؤلاء الكفار لم يكونوا من أهل الكتاب kitabis.

(2) المجلس الأوروبي للإفتاء، القرار ٠٨/٠٣، "امرأة تعتنق الإسلام وزوجها لا يعتنق،" من البيان الختامي للدورة الثامنة العادية.



النخعي، الشعبي، وحماد بن أبي سليمان) الذين رأوا أن " الأمر يعود إليها في أن تبقى معه، وأن تسمح له بالتمتع بالحقوق الزوجية الكاملة، إذا لم يمنعها عن ممارسة دينها ولديها الأمل في اعتناقه الإسلام". منطق المجلس (" ألاّ ترفض النساء الدخول في الإسلام إذا كن يدركن أن في ذلك فصلهن عن أزواجهن وهجر أسرهن عند قيامهن به"). إنّ هدف العلواني هو منع من اعتنق الإسلام أن يرتد عن هذا الدين، على الرغم من أن حالة الشخص الذي لم يصبح أبداً مسلماً أقل قتامة من حالة ذلك الذي يعتنق الإسلام ثم يرتد عنه.

تقرّ الفتويان على حد سواء بابتعادهما عن النظرة الشمولية في فسخ زواج الأنثى التي تعتنق الإسلام. مع ذلك، لا يعيد أي من الفتويين النظر في الأدلة التي تستند إليها هذه العقيدة. يقول العلواني ببساطة: إن " الجواب المعياري الذي يعتمد على القرآن يقول بتحريم زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم"[1]. لكن إيحاءه بأن القرآن يمنع صراحة مثل هذه الزيجات أمر مضلل. فالقرآن لا يتناول حالة زواج المرأة المسلمة من "غير المسلمين" بشكل عام، بل يناقش فئات محددة من الأزواج المحتملين مثل "أولئك الذين يشركون بالله "(المشركون) و" الكفار". وعلى الرغم من أن الفتاوى كلها تشير إلى حرية المرأة في ممارسة دينها الجديد، لا يناقش أي منها علاقة وضعية هذه

---

[1] وبالتالي فقد اجتاز الاختبار الأول الذي حدده أبو الفضل في نقاشه عن الاستبداد في الفكر الإسلامي. أيضاً يقر سيد، عند مناقشة هذه القضية في (*مكانة المرأة في الإسلام*، ص ٤٤-٧)، أن حظر الفقهاء وأن "الممارسة منذ البدايات الأولى هي ضد مثل الزيجات "ولكن استخدمت الحكمة القانونية بشأن جواز أن يعلن (ص ٤٧) أنه " اقتراح مقبول أن الشريعة الإسلامية تسمح بزواج الرجال المسلمين والنساء المسلمات مع نساء ورجال، ينتمون على التوالي، إلى أهل الكتاب." يدعي سيد أن القرآن والحديث "يلوذان بالصمت بشأن مسألة زواج المرأة المسلمة من كتابيين (kitabis)".



القضيّة بالآية القرآنية التي لا توافق أن تبقى النساء المسلمات متزوجات من (الكفار). ويوحي اعتناق المرأة للإسلام على نحو منفصل عن زوجها "الداعم للغاية" حرية الضمير والعمل. وعلى النقيض من الحالات التي نظر فيها هؤلاء المفتين، تتناول الآية القرآنية بشكل واضح مسألة النساء اللواتي اعتنقن الإسلام وتركهن لأزواجهن. تكون حالة الإناث المعتنقات للإسلام واللواتي أتين كلاجئات من مجتمع شارك في الصراع مع المسلمين، في عدة نواح، مختلفة تماماً عن حالة تلك النساء اللواتي يرغبن في البقاء مع أزواجهن، دون ذكر لأولئك الذين يعيشون في مجتمع يتعايش فيه المسلمون وغير المسلمين بسلام. وربما كان الأحرى أن يختار المفتون بالجدل بأن هذا الحكم القرآني مرتبط بالسياق الذي ورد فيه، ومن ثم لا ينطبق على السيناريو المتغير بشكل كبير حول ما يتعلق بالمرأة المسيحية أو اليهودية التي تعتنق الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم.

إذا رأى أحدهم أن السورة ٦٠، الآية ١٠ لا تنطبق على حالة من يعتنق الإسلام في الغرب اليوم، فإن ما تبقى من الدليل القرآني ضد زواج المرأة المسلمة من غير المسلم إنما هو بشقين: التحريم الوارد في السورة ٢، الآية ٢٢١ حول الزواج من أولئك النساء اللائي يشركن بالله، والصمت الذي يحيط بزواج المرأة من الذميين من أهل الكتاب في السورة ٥، الآية ٥. ينطبق تحريم الزواج من المشركين في الأولى بشكل واضح على كل من الرجال المسلمين والنساء المسلمات. وهي لا يمكن، من ثم، أن تنطبق على جميع "غير المسلمين"، كما افترض كثير من المفسرين، سواء من الكلاسيكيين أو

المعاصرين، في حالة النساء.[1] بدلاً من ذلك، من المتفق عليه أن التحريم لا يتناقض مع السماح للرجال المسلمين بالزواج من نساء "الذين أتوا الكتاب من قبلكم"، في الآية الأخيرة. يتطلب ذلك النظر إلى الأمر نفسه الذي يمنع الزواج من المشركين على أنه ينطبق على نطاق واسع على النساء أكثر من الرجال مما يشكل قفزة كبيرة في التفسير، والانتقال بعيداً إلى ما وراء الآية نفسها. لا يكفي تحريم زواج نساء مشركين في السورة ٢، الآية ٢٢١ وحده لاستبعاد إمكانية السماح للمرأة المسلمة أن تتزوج ذمياً من أهل الكتاب، وعلى الرغم من أن السورة ٥، الآية ٥ لا تمنح صراحة الإذن بمثل هذه الزيجات، فهناك العديد من الحالات الأخرى في القرآن والتي نجد فيها أوامر موجهة إلى الرجال فيما يتعلق بالمرأة يتم تطبيقها، حسب مقتضى الحال، على النساء.[2]

وإذا كان القرآن لا يتناول مباشرة زواج النساء المسلمات برجال من أهل الكتاب، وإذا كانت الافتراضات حول تفوق الذكور والهيمنة في المنزل لم تعد موجودة، كأن يتم التأكيد للأنثى التي تعتنق الإسلام في أغلبية الدول غير المسلمة على حرية ممارسة الإسلام في موطنها الذي لا ترتبط به (أو الحصول على الطلاق المدني يشكل مستقل إن لم يكن لها ذلك)، ما المبرر لمواصلة منع الزواج بين النساء المسلمات والرجال من أهل الكتاب في المقام الأول؟ هدفي

---

(1) انظر، على سبيل المثال، فتوى من الإسلام Q & A سؤال & جواب "(-www.islam qa.com الحكم على رجل مسلم متزوج من امرأة غير مسلمة والعكس بالعكس "(السؤال رقم ٢١٣٨٠). لم يتم ذكر أي مفتي بشكل فردي، على أنه مؤلف الإجابة عن السؤال، ولكن نُقل عن المفسرين الكلاسيكيين الشهيرين حظر جميع حالات الزواج بين النساء المسلمات وأي غير مسلم، سواء كان مشركاً أو كتابياً.

(2) على تطبيق الأوامر القرآنية للرجال والنساء، انظر الفصل ٧.



ليس بناء حجة قانونية لجواز هذا النوع من الزواج، بل تسليط الضوء على نقاط الضعف في معظم الحجج ضده، لاسيما اعتمادها على افتراضات غير معلنة لكنها أساسية حول هيمنة الذكور في الزواج. لم يعد يجري تقاسم هذه الافتراضات على نطاق واسع، أو على الأقل لم تعد مقبولة على نطاق واسع، كمسوغات لتحريم الزواج المختلط. في الوقت نفسه، تشير زيادة الاهتمام بالناقشات المحيطة بزواج الرجال المسلمين من النساء الذميات من أهل الكتاب في كل من الحديث والفقه إلى أهمية أخذ السياق في الحسبان في كل تحليل وتحريم للزواج المختلط. هناك حجج مقنعة يجب تقديمها لإعادة النظر بالسماح بالزواج من غير المسلمين على أساس عوامل أخرى غير تلك المتعلقة بالجنسين.

خاتمة

تتكون الناقشات بشأن الزواج بين العلماء والنقاد والمسلمين العاديين من مزيج غريب ومتحول باستمرار مكون من مبادئ كلاسيكية محددة، شواهد معزولة من القرآن، وافتراضات حديثة. ويوجد بين المسلمين في الولايات المتحدة ، كما هو الحال في معظم المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، نماذج كلاسيكية للزواج لم يعد لها نفوذ كبير في العديد من النواحي. لم تعد تلك القواعد قائمة حيث يسمح للآباء بتوقيع عقد الزواج الملزم الخاص بالأطفال القصر من كلا الجنسين. وتؤكد الخطابات التبريرية الحقوق الجنسية للزوجات في حين تقلل من أهمية طاعة المرأة لزوجها، بسبب تحوَل فهم الزواج الإسلامي في النواحي الأساسية، أقله في الممارسة الاجتماعية. غير أنه لم يكن

هناك بديل متماسك للفهم الكلاسيكي للزواج بوصفه مؤسسة للتفريق بين الجنسين تفترض، على الأقل، مستوى ما من السلطة والسيطرة الذكرية.

غالبا ما يكون المهر، الذي يحتل مكانة مركزية في الهيكلية القانونية للزواج وفي الممارسة الاجتماعية في بعض المجتمعات الإسلامية، ذا شكل رمزي فقط بين المسلمين الأمريكيين. التمسك بالرمزية له ثمنةً، على كل حال. وإذا كان المقصود أن يكون المهر شبكة الأمان الاقتصادي للمرأة، فإن نهجاً آخر سيكون أكثر فائدة وذلك بالاعتماد على عوامل أخرى غير إتمام الزواج، مثل طول فترة الزواج، الإسهام في الاقتصاد المنزلي، وتضاؤل إمكانات الكسب وفقدان الأجور أثناء الحمل وكذلك تقديم الرعاية، وهلم جرا. قد تكون التأكيدات القائلة إن النساء لا يفرض عليهن الإسلام أي التزام يقضي بأداء الخدمات المنزلية أو رعاية الأطفال ذات تأثير مثير للسخرية في التقليل من قيمة تلك الإسهامات. وعلى الرغم من التأكيد على الطابع الطوعي لأداء المرأة للواجبات المنزلية، يمكن تسليط الضوء على أهميتها، وهذا الاعتراف بأن المهر لا يكون بمثابة تعويض لإسهام الزوجة في الأعمال المنزلية، لا يترافق عادة مع مناقشة عمّ يعوّض المهر للمرأة بالضبط.

يجب أن تجري ناقشات حول المهر، حقوق الزوجين، والزواج المختلط في سياق دراسة أوسع نطاقاً حول ما يسهم فيه الرجال والنساء في الزواج والأسرة، والاعتراف بأن معظم المسلمين الأميركيين لا يحافظون على نظام أصلي منفصل ومفروض بموجب الشرع الكلاسيكي الذي يكمل المسؤولية الاقتصادية للذكور على نحو نظري أكثر منه واقعي. ربما هناك نتيجة إيجابية



واحدة للرؤية التقليدية لدى المحافظين، وهي أن الزوجة تقوم بتوفير التدبير المنزلي وخدمات تربية الأطفال مقابل إعالة الذكور لها؛ وهكذا فإذا لم يعد الجنس هو الواجب الزوجي للزوجة، عندها يمكن أن يصبح حق التبادل كاملاً. لم تُحل مشكلة كيفية التعامل مع نظام الفترتين الذي يظهر إلى حيز الوجود عندما تعمل المرأة خارج المنزل لتوفير دعم جزئي للأسرة، وذلك دون أن يقوم الزوج بتنفيذ جزء من الواجبات المنزلية، لكن قد يكون أكثر معقولية رؤية تلك الواجبات على أنها موزعة حسب النوع الاجتماعي بشكل أقل وضوحاً من الواجبات الأخرى. وإذا كان بعض المسلمين يريدون تبني تقسيم عمل المزود المعيل/ربة المنزل الذي يوفر نوعا من الاستقلال الاقتصادي بالنسبة إلى المرأة، يجب أن يكون هذا الأمر قابلاً للتداول. ولكن التظاهر أن هذه الهيكلية، وفقط هذه الهيكلية، شرعية من الناحية الدينية، إنما هو يتجنب حقيقة أن الكثير من المسلمين ينظمون حياتهم بطريقة مختلفة، فضلاً عن عدم التوافق الحقيقي لتعريف ما هو كلاسيكي بشأن التزامات الذكور والإناث مع معظم التفاهمات المعاصرة عن الأدوار بين الزوجين في الزواج.

٢ أهون الشرّين: الطلاق في الأخلاق الإسلامية

أبغض الحلال عند الله الطلاق.

حديث منقول عن النبي محمد، سنن أبي داوود[١]

إذا كانت امرأة تعرف (وتعرف على وجه اليقين) أن زوجها طلقها بالثلاثة، ونفى الزوج انه طلقها، وليس لدى المرأة القدرة على منع الزوج من (احتمالية مضاجعتها): يجوز للمرأة أن تقتل الزوج؛ لأنها عاجزة عن منع الأذى على شخصها. ومن ثم،يجب السماح لها بقتله؛ لكن الأنسب أن تقتله بالأدوية، لا بأداة قاتلة؛ لأنه إذا قتلت المرأة بأداة جارحة، يجب أن يُنفذ فيها حكم الإعدام بالقصاص.

الفتاوى -١- قاضي خان، نص شرعي حنفي[٢].

إن صورة الزوج وهو يطلق زوجته بقوله، "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" من الصور النمطية الأكثر إلحاحاً وسلبية للمسلمين. في حين أنها لا تقول شيئاً يشبه القصة الكاملة، فإن لهذه الصورة أساساً في الواقع. إن ما يسمى الطلاق بالثلاثة، في حين يعدّ مذموماً على نطاق واسع حتى بين المسلمين الأوائل، فهو مع ذلك لا يزال يمارس في كثير من الأماكن. وقد اشتعلت الجدليات بشأنه في الآونة الأخيرة بسبب استخدامه في الهند وماليزيا. وفي المثال الأول، يرى مجلس قانون الأحوال الشخصية لعموم الهند أن هذه

---

[١] سنن أبي داود، ك. الطلاق "، باب في كراهية الطلاق،" المجلد ١، ص ٥٠٣. وهناك أيضاً: "إن أبغض (abghad) الحلال عند الله هو الطلاق.

[٢] الفتاوى-I خان، المجلد ٢، ص ١٦٧ (٢٢٦٣ # ١٣٦٣).



التفوهات الثلاثة لديها فقط تأثير الطلاق لمرة واحد؛ وفي الحالة الأخيرة، كانت القضية المطروحة عما إذا كانت حالات الطلاق هذه صالحة إذا تمَ تسليمها عبر رسالة نصية. الحالتان على حد سواء كانتا معقدتين بسبب العلاقة المعقدة ومتعددة الطبقات بين القانون المدني والشرع الديني، وهو توتر موجود داخل كل مجتمع مسلم بدرجة تزيد أن تنقص[1]. الطلاق قضية محط نزاع بالنسبة إلى المسلمين في دول قوانين الأحوال الشخصية فيها دينية ظاهرياً وكذلك في تلك الأماكن، مثل الولايات المتحدة، حيث القانون المدني وحده له سلطة رسمية. لماذا تفوه الزوج بالطلاق من جانب واحد، وخارج نطاق القضاء، هام جداً بالنسبة لمسلمين يعملون خلاف ذلك بالقوانين المدنية؟ ما هي الاعتبارات البنيوية التي تكون عرضة للمخاطر إذا ما جعلت قوانين الطلاق أكثر ميلاً للمساواة بين الرجل والمرأة؟ كيف يمكن لكتابات الفقهاء في تناول قضايا الطلاق أن تكون على علاقة بالمسلمين في أمريكا ؟ إن مثالنا عن حالة من قبل العصر الحديث، والتي تم الاستشهاد بها في هذا الفصل، عن الزوجة التي رمى عليها زوجها أقوى يمين للطلاق، لكنه يرفض الاعتراف بقيامه بذلك، مما يجعل الدولة عاجزة عن التدخل ويجبرها على اللجوء إلى السم لصد تحرشاته الجنسية بها، له أهمية كبيرة في الناقشات المعاصرة حول العلاقة بين الأفعال الفردية، الممارسة الأخلاقية، والقانون النافذ.

---

(1) لدراسة إصلاحات القرن العشرين في قوانين الطلاق، انظر النعيم ، *قانون الأسرة الإسلامي في عالم متغير*. مناقشة تعود إلى منتصف القرن العشرين عن تطبيق الهندي لقانون الطلاق الإسلامي ، انظر فيضي، *الخطوط العريضة لقانون المحمدية*، ص ١٢٣-٦٢.



حل العقدة

بالرغم من أبعاده الدينية، فإن الزواج الإسلامي عقدٌ ، قبل كل شيء. وعلى الرغم من أنه سوف يستمر حتى الموت إذا لم يقم أي من الزوجين بالعمل على فسخه، يمكن أيضاً أن ينتهي الزواج قبل ذلك الوقت. وهناك أسباب جيدة وأخرى سيئة لإنهاء الزواج، وفقاً للقرآن والسنة، وآراء المفسرين والفقهاء، والطرق الجيدة والسيئة تؤكد على المضي قدما في الطلاق مهما كانت الدوافع وراء ذلك. وهنالك مبدأ مقبول جداً وهو أن التنافر بين الزوجين لا ينبغي أن يؤدي إلى الطلاق على الفور. يدعو القرآن إلى المصالحة من خلال تسويات عن طريق التفاوض بين الزوجين بالذات حيثما يكون ذلك ممكناً أو عن طريق حكام من عائلاتهم[1]. ومع ذلك، هناك حالات تكون فيها المعاملة الحسنة المتبادلة غير ممكنة؛ وفي مثل هذه الحالات، يجب أن يكون هناك تسريح بإحسان. قد تنطوي هذه الحالة على تسوية تفاوضية تدفع الزوجة بموجبها مبلغاً لزوجها.و عادة، في حالة الطلاق، يجب ألّا يستعيد الزوج أي شيء مما أعطاها إياه كمهر[2]. يحتوي القرآن على باقة متنوعة من الأنظمة المتعلقة بهذا الشكل للطلاق وغيره من أشكال الطلاق (مثل الظهار واللعان غير المعروفين اليوم)، التي بنيت وعدلت على أعراف عربية ترجع إلى ما قبل الإسلام.

---

(1) القرآن: ٤:٣٥، ١٢٨.

(2) منع مشاركتها في "الفجور الواضح"، لذلك انظر القرآن السورة ٤،الآية ١٩ ، وتناقش السورة ٢،الآية ٢٢٩ جواز التعويض إذا كان كلا الطرفين يخشى عدم القدرة على الالتزام بالحدود المناسبة. ابن رشد، المسائل المطروحة حول عما إذا كان يسمح بدفع التعويض ومقداره .

يشمل المصطلح الإنكليزية "طلاق" عدة معان لإنهاء الزواج والتي هي متمايزة في الفقه الإسلامي. الأكثر شيوعاً بينها، أي الطلاق (حرفيا، "العتق")، هو رفض الزوج من جانب واحد لزوجته. هذا النوع من الطلاق لا يتطلب موافقة الزوجة، ويعتبره معظم الفقهاء الكلاسيكيين شرعيّاً حتى دون إخطارها. الطلاق إما أن يكون رجعياً أو لا رجعة فيه (بائناً). في الطلاق الرجعي، للزوج الحق في أن يعيد زوجته أثناء العدة التي تتبع فسخ كل الزيجات التي حصل فيها دخول[1]. مع ذلك، فبعد عدة الطلاق الرجعي (أو بعد شكل فسخ بائن مثل الطلاق القضائي أو الطلاق مقابل التعويض، انظر أدناه بشأنه)، يكون بإمكان الزوجين الزواج مرة أخرى. هذا هو الحال حتى بعد حدوث طلاقين اثنين. مع ذلك، عندما يتخلى الزوج عن الزوجة للمرة الثالثة، يصبح الطلاق "مطلقاً". وفي هذه الحالة، لا يمكن للزوجين الزواج مرة أخرى حتى تتزوج الزوجة رجلاً آخر، وأن يدخل بها الزوج الآخر في هذا الزواج، والذي ينتهي من ثم بالموت أو الطلاق. فقط بعد هذا يمكن للزوجين الأصليين أن يتزوجا مرة ثانية[2].

---

(١) هناك نوعان من الاستثناءات: أرامل تنتظر لمدة أربعة أشهر وعشرة أيام، بغض النظر عمّا إذا كان قد تم الزواج، و تنتهي فترات انتظار المرأة الحامل عندما تلد. كان هناك خلاف، حول حالة الأرملة الحامل. واستقر معظمهم على الرأي القائل إن "العدة" تنتهي عندما تلد وأنها لا تحتاج متابعة ما تبقى من فترة الحداد، بالإضافة إلى ذلك، هناك أطوال مختلفة لفترة الانتظار بالنسبة إلى النساء الإماء والمتحررات.

(٢) فهم الفقهاء من القرآن (٢: ٢٣٠) هذا الزواج المتداخل على أنه ضروري؛ وأطلقوا الحكم على أن هذا الزواج من زوج مختلف يجب أن يكتمل على أساس بيان منقول عن النبي إن كان لا يحل للمرأة أن تعود إلى الزوج الذي طلقها ثلاث مرات "حتى تذوق حلاوة [الجماع]" مع زوجها الآخر. انظر، من بين مصادر أخرى، *صحيح البخاري*، كتاب الطلاق، "إذا طلقها بالثلاثة وتزوجت زوجاً غيره بعد فترة الانتظار"، ترجمة. خان، المجلد. ٧، ص. ١٨٢؛

يحدث الطلاق لثلاث مرات أو، *الطلاق بالثلاثة*، عندما يتلفظ الزوج بالطلاق ثلاث مرات في وقت واحد بدلاً من تطليق زوجته لمرة واحدة، أي الطلاق الرجعي، وفي طلاق الثلاث يسمح ببساطة للعدة أن تنتهي دون إعادتها إلى عصمته. وبهذه الطريقة، يجعل طلاقه منها على الفور مطلقاً، ويخلق من ثم حاجزاً يمنع الزواج بينهما ثانية. يعتبر فقهاء السنة عموماً الطلاق بالثلاثة، أو الألفاظ المماثلة التي تؤدي إلى الطلاق البتة، على أنه مكروه. مع ذلك، ورغم النظر إلى حالات الطلاق هذه على أنها مذمومة، فإن الغالبية العظمى من المفكرين السنة - ابن تيمية هو استثناء ملحوظ - تعتبرها سارية المفعول وملزمة. (يتبنى فقهاء الشيعة وجهة نظر أكثر تقييداً حول أي من الأساليب تجعل الطلاق نافذاً من الناحية الشرعية، فيطلبون، وليس فقط يفضّلون، تواجد الشهود، معتبرين أن إلقاء يمين الطلاق لمرة واحدة في وقت واحد وحده شرعي. ويبين هذا الفرق الدراماتيكي بوضوح تام تماماً أن المبدأ السني كان نتيجة القرارات التفسيرية، ويمكن أن يكون غير ذلك.)[1]

مثلما للزواج تبعاته المالية، كذلك الطلاق؛ في الواقع، يتشابك الزواج والطلاق بشكل وثيق. للزوجة المطلقة الحق بالصداق الذي تلقته عند الزواج إذا ما تم طلاقها، أو إذا كان الصداق مقسماً إلى معجل ومؤجل، يكون موعد الجزء المؤجل مستحقاً عند الطلاق. وكما هو متوقع، فاحتمال الاضطرار إلى

والترمذي، ك. النكاح "، على الذي جعلت منه حلالاً وجعل منها حلالاً "، المجلد ٣، ص ٤٢٧-٤٢٩.

[1] انظر، موجز عن خلافات حول هذه النقطة، Coulson (كولسون)، *تاريخ الشريعة الإسلامية*، ص ١١١-١٣.



دفع مبلغ كبير كمؤجل صداق إنما يعمل ذلك كمحفّز أو كضابط لتصرفات الزوج. تضع بعض النساء مبلغاً ضخماً كمؤخر صداق وذلك كعامل يثبط الأزواج عن الإندفاع إلى تطليقهن. مع ذلك، يمكن لهذه الإستراتيجية أن تأتي بنتائج عكسية إذا كانت الزوجة هي الطرف الذي يطلب الطلاق. ففي الخلع، أي الطلاق مقابل التعويض، تُرجع الزوجة مهرها، تتنازل عن مؤجل الصداق، أو تدفع مبالغ أخرى لزوجها من أجل الحصول على الطلاق. يرى كل الفقهاء تقريباً أن موافقة الزوج ضرورية على الرغم من أنه لم يرد ذكرها في القرآن أو في بعض الأحاديث النبوية التي تشير إلى ذلك. وبحكم التعريف، لا رجعة في الخلع؛ ليس للزوج الحق باستعادتها أثناء العدة، مع أنه يمكن للزوجين أن يتزوجا مرة أخرى في وقت لاحق بالتراضي بعقد جديد ومهر جديد.[1]

إضافة إلى فسخ الزواج من طرف واحدا والطلاق مقابل التعويض، وكلاهما مذكور في القرآن الكريم، يصبح الطلاق الشرعي (فراق، فسخ، أو تطليق) جائزاً عندما يكون هناك سبب لدى الزوجة. ويكون الطلاق القضائي أفضل من الخلع بالنسبة للزوجة التي لديها أسبابها بأن لا تتخلّى عن حقها بالصداق. وتختلف الأسباب الموجبة للطلاق كثيراً بين المدارس الفقهية. ففي المذهب الحنفي، والذي يعدّ الأكثر تقييداً، ليس لدى المرأة تقريباً ما يوجب حصولها على الطلاق شريطة أن يكون قد دخل بها في الزواج؛ ولم يفشل في

---

[1] قال العديد من أصحاب السلطة الأوائل بها في ذلك سعيد بن المسيب أنه يمكن للرجل أن يسترجع زوجته خلال فترة الانتظار من *الخلع*، دون موافقتها، إذا ما أعاد لها التعويض الذي كانت قد دفعته له.



النفقة عليها، كما لم يحكم عليه بالسجن مدى الحياة، ولا تُعدّ الإساءة سبباً للطلاق (على الرغم من أنها قد تحصل على الانفصال والنفقة إذا استطاعت أن تقنع القاضي بذلك). إذا اعتبر الزوج في عداد المفقودين، بإمكان الزوجة فسخ الزواج (على أساس ترمّل مفترض) حين يكون الزوج قد أكمل عمره الطبيعي، الذي قد يصل إلى التسعين. على النقيض من ذلك، يسمح القانون المالكي بأسباب أكثر سخاء لصالح المرأة في طلب الطلاق، بما في ذلك عدم الإنفاق عليها، هجرها، وتهمة الضرر العريضة، التي يمكن أن تكون ذات طبيعة مادية أو غير ذلك.

يمكن للمرأة استخدام الاستراتيجيات القانونية الأخرى للحصول على الطلاق دون اللجوء إلى قاض. فعلى سبيل المثال، في الطلاق المشروط أو طلاق التفويض تضع الزوجة في عقد زواجها شرطاً يعطيها الحق في طلب الطلاق بمبادرة منها في ظروف محددة بعينها، أو ينص على أنه سيتم طلاقها تلقائياً في حال حصول حدث معين مثل أن يتزوج الرجل من امرأة أخرى أو ينتقل إلى مدينة أخرى. ثمة فوائد محتملة لهذه الأنواع من الشروط، إذا كان لدى المرأة ما يكفي من معرفة وإرادة وقدرة على إقناع الزوج المستقبلي بالموافقة على الشروط، لكنها ليست حلاً سحرياً لعدم المساواة في قانون الطلاق التقليدي. ويختلف مدى تنفيذ مثل هذه الشروط في عقد الزواج كثيراً في المدارس الشرعية أو القوانين الوطنية المعاصرة. علاوة على ذلك، فحتى الشروط التي كانت سارية المفعول في الأصل يمكن أن تصبح بسهولة غير سارية المفعول من خلال الأفعال غير الحصيفة للزوجة. مع ذلك ثمة ما هو أكثر إزعاجاً وهو أنه على الرغم من أن هذه الظروف تزيد من إمكانية المرأة في



الوصول إلى الطلاق، إلا إنها لا تقيّد في أي حال حق الزوج في تركها من جانب واحد إذا شاء. والنظرة متزايدة النفوذ للزواج كمؤسسة رومانسية بدلاً من كونها مؤسسة تعاقدية غالباً ما يجعل النساء غير راغبات بالتفاوض على وضع شروط في عقودهن، معتبرين ذلك دليلاً على النية السيئة[١]. على أية حال، فإن إدراج مثل هذه الشروط المتعلقة بالطلاق يعزّز فكرة أن الطلاق من جانب واحد من قبل الزوج يكون شرعياً وساري المفعول، مادام الطلاق المشروط وطلاق التفويض يعملان من خلال آلية الطلاق. وهكذا، يبدو من المتناقض أن نضغط من أجل هذه الشروط المتعلقة بالطلاق بينما نحاجج في الوقت نفسه بأن حق الزوج في الطلاق من جانب واحد غير معتمد من قبل المصادر. إذا كان طلاقه غير شرعي، يكون عندئذ أي حق لها بالطلاق المشروط أو طلاق التفويض باطلاً أيضاً. (الطريقة الوحيدة لتجنب هذا الصراع هو الإصرار على أن الطلاق الوحيد المسموح به هو الطلاق القضائي؛ مع ذلك، فهذا يثير مجموعة خاصة من القضايا المحيطة بصحة القانون المدني مقابل القانون الديني).

ويبدو أن هذا الجزء من المذهب التشريعي يقدّم إلى حد ما صورة قاتمة للزوجات المسلمات، لكن عدداً من المؤرخين أثبت أنه على الصعيد العملي كانت المرأة تتمتع بقدر طيب من المرونة في الحصول على الطلاق بشروط

---

[١] ومن المفارقات رأي بعض العلماء أن هذا النوع من الحجة في جهودها الرامية إلى هزيمة تشريع مصري يقترح الشروط في عقود الزواج. يلخص Ron Shaham (رون شاهام) الحجج التي ساقها شيخ الأزهر: "إن القرآن حدّد العلاقة المطلوبة بين الزوجين بأنها تستند إلى المودة والرحمة، في حين أن الأحكام المقترحة في عقد الزواج تخفض هذه العلاقة إلى صفقة الملكية على أساس المساومة ". شاهام، "الدولة، النسويات والإسلاميين"، ص ٤٧٧.



ميسرة، وذلك بفضل القضاة المتعاطفين معها وباقة من الاستراتيجيات التفاوضية، والتي تشمل في كثير من الأحيان مطالب بالصداق، حضانة الأطفال ورعايتهم. في نظره إلى الطريقة التي "نقل بها قانون الأسرة الإسلامي واقع الزواج في العصور الوسطى"، يجد يوسف رابوبورت أن الاستقلال الاقتصادي للمرأة، من بين عوامل أخرى، سّرع الطلاق الذي تستهله المرأة، رغم أن الطبيعة غير المقيدة لرمي الذكور يمين الطلاق أسهمت في معدلات الطلاق العالية[1]. وأحياناً أسهمت الإصلاحات القانونية في القرن العشرين في دول مثل الهند، مصر، وإيران (سواء قبل الثورة أو بعدها) كثيراً في حصول المرأة على الطلاق وأعاقت، بمستوى أقل، من استخدام الرجال غير المقيد للطلاق. لكن تقدّم إصلاحات كهذه كان يحبط من قبل الصراعات المستمرة حول "أصالة" التوجهات الذاتية للدولة القومية الحديثة وشعورها بالتضخم الذاتي في العمل على وضع كل شيء تحت سيطرتها. العلاقة بين الزواج المدني والزواج الديني والطلاق معقدة حتى في دولة مثل باكستان، حيث أن كلا الزواجين إسلامي ظاهرياً، لكن بالنسبة إلى المسلمين في المجتمعات ذات الغالبية غير المسلمة فإن إملاءات التفكير الشرعي الكلاسيكي، مع تحولها شيئاً فشيئاً إلى حكمة تقليدية، بقيت دون تأثير.[2]

[1] الأيوبي، "المرأة الأمريكية المسلمة تفاوض على الطلاق،" ص ١٢٨-٣٣.

[2] أطروحة الزهراء الأيوبي قيد الإنجاز، مع ذلك، تشير إلى أنه في بعض الحالات يرجع المهاجرون المسلمون إلى قوانين دولهم الأصلية كمصدر موثوق، للشريعة الإسلامية.



الظروف القصوى

لا تمثل النظم المحيطة بالطلاق التي أشرت إليها للتو بشكل مباشر الحالة المتطرفة، المذكورة في فقرة من هذا الفصل، حيث يأذن القاضي خان للمرأة بالدفاع عن نفسها ضد التحرش الجنسي من زوجها السابق إلى درجة قتله – بتروٍ:

إذا كانت امرأة تعرف (وتعرف على وجه اليقين) أن زوجها طلقها بالثلاثة، ونفى الزوج انه طلقها، وليس لدى المرأة القدرة على منع الزوج من (احتمالية مضاجعتها): يجوز للمرأة أن تقتل الزوج؛ لأنها عاجزة عن منع الأذى على شخصها. ومن ثم،يجب السماح لها بقتله؛ لكن الأنسب أن تقتله بالأدوية، لا بأداة قاتلة؛ لأنه إذا قتلت المرأة بأداة جارحة، يجب أن يُنفذ فيها حكم الإعدام بالقصاص.[1]

تحاول هذه الفتوى حل مشكلة مستعصية. فبعد أن يطلق الزوج زوجته ثلاث مرات، يكون الرجل قد جعل منها طالقاً منه بالمطلق، مما يجعل العلاقات الجنسية بينهما غير شرعية بالكامل. مع ذلك، يتم قبول نكرانه للطلاق على أنه أمر نهائي[2]. (تؤخذ النفوذية الشرعية لقوله على أنها من

---

[1] الفتاوى-١ قاضي خان، المجلد ٢، ص ١٦٧ (٢٢٦٣ # ١٣٦٣). انظر أيضا حصكفي، والدر المختار، ص ٢٣٠-٢٣١.

[2] قدرة الزوج لدحض ادعاءات المرأة أنه قد طلقها بحلف اليمين يبدو أنها ممارسة تمت على نطاق واسع. حالة واحدة هي قضية مصنف ابن أبي شيبة (المجلد ٥، ص ٢٥١-٢) يشهد عن غير قصد هذه الممارسة عند مناقشة مسألة الميراث في حالة "الرجل الذي ادعت زوجته أنه طلقها وأحضرته إلى السلطان، وطُلبَ منه أن يقسم أنه لم يطلقها، ومن ثم عاد بها إليه ". وعندما مات، وحقيقة أنها ورثته، كان يعني استمرار صلاحية الزواج.



المسلّمات؛ حتى أن الرد لا يكلّف نفسه عبء الإشارة إلى ذلك). إذن، ماذا تفعل "زوجته " في هذه الحالة؟ إنها متيقنة من أنها طلّقت ومن ثم فأن تسمح لزوجها بممارسة الجنس معها ليس أكثر شرعية من سماحها لرجل غريب بالنيل منها؛ وزوجها (السابق) في هذه المرحلة غريب عليها من الناحية الشرعية. والفشل في صدهبطريقة أو بأخرى كان سيبدو أخلاقياً، إن لم يكن شرعياً، بمثابة الموافقة على ممارسة جنس غير مشروع؛ وهنا لديها الحق (أو ربما الواجب) في الدفاع عن نفسها ضد مثل هذا الهجوم، حتى إلى حد قتلها إياه بوصفه سيكون مغتصباً لها. وما قد يكون خلافاً حول الأدلة الدنيوية فيما إذا كان الطلاق قد وقع أو لم يقع، يصبح مسألة حياة أو موت.

في السماح للمرأة بمتابعة ما يمليه عليها الشرع الديني وضميرها، يضع قاضي خان غرقاً بين القانون الإلهي، الذي يمنح المرأة الحق في الدفاع عن نفسها ضد تحرشاته الجنسية، اوالقانون الذي يتبع المواد الإجرائية للدولة، التي هي، بالتزامها بالقواعد الإجرائية كما هي، مجرّد شيء قريب من ذلك. وعلى الرغم أن الرجل موضوع القضية في محاولته الحصول على الجنس من مرأة التي لم يعد لديه عندها أي حقوق جنسية، لا يمكن أن يمثل أمام السلطات بوصفه مغتصباً، لأن القانون كما تطبقه سلطات الدولة لا يزال يعترف به على أنه زوجها. ومن ثم فإن النص يفرق بين الفعل المسموح أخلاقيا- قتله- والفعل المقبول شرعيّاً.

هذا التمييز بين ما هو مقبول عند الله وما هو مقبول لدى الدولة يؤثر في الحل الذي توصل إليه القاضي خان، متبعاً مثال أبي حنيفة: يمكن للمرأة أن



تقتل "زوجها" شريطة أن تقتله "بالأدوية"، وليس "بالسلاح". لماذا يقبل بوضع السم له، في حين أن قتله بطريقة أخرى غير مقبول؟ وعلى الرغم من أن قاضي خان ربما كان قد تأثر بوجهة النظر بأنه ليس من شيم النساء القتل باستخدام السلاح، فالأساس المنطقي الأكثر بروزاً هو أنها كانت ببساطة ستقتله طعناً، على سبيل المثال، والحقيقة أن وفاته غير الطبيعية ستكون واضحة، وسيتم البحث عن الجاني ومعاقبته.

ليس من العدل أن تُعدم امرأة عقاباً لها على دفاعها عن نفسها ضد اعتداء جنسي، لكن ليس لديها أدنى وسيلة لإثبات ما حدث. فشهادتها إنها قتلت من أجل تجنب محاولة زوجها مجامعتها بعد أن كان قد طلقها، لن تبرئها على الإطلاق في هذا الظرف، تماماً كما أنه لا يوجد ما يكفي من الأدلة لإثبات لإثبات طلاقها بحد ذاته. وهكذا، يمكن للمرء أن يستنتج أن قاضي خان أعطاها الإذن بأن تسمم زوجها السابق حتى يمكنها أن تنجو من التوقيف بسبب موته غير الطبيعي. وإذا لم يُعرف أنه قتل عن سابق تصور وتصميم ولم يتم إثبات ذلك (كما يرجح أن تكون الحالة قبل إدخال المنهجيات المتطورة للطب الشرعي)، فتصرفاتها لن تخضع للتمحيص، ولن تضطر إلى تقديم مسوغات لها، ومن ثم فإن مسالة الركون إلى شهادتها أو القيمة الشرعية لتلك الشهادة حول دافعها لقتله – واقعة أنّه قد طلقها وإنكاره ذلك – لا وجود لها.

يؤكد هذا التحليل معالجة قام بها المفتي الفلسطيني الحنفي خير الدين الرملي أحد البارزين في القرن السابع عشر لقضية مماثلة. في هذا المثال، "فإن رجلاً شريراً يؤذي زوجته، يضربها دون وجه حق، ويوبخها من دون سبب"،



قام بتطليقها أخيراً، بعد أن أقسم أن يطلقها "مرات عديدة". وعندما أصبحت قادرة على إثبات "أن الطلاق ثلاث مرات حدث بالفعل"، أعلن المفتي أنه "يجوز لها قتله، وفقاً لكثير من العلماء، إذا لم يتم منعه [من الاقتراب منها] إلا بالقتل"[1]. لثبوت الطلاق، تم منحها الإذن بقتله إذا حاول أن يمارس الجنس معها. يوضح تجاور هاتين الفتويين وجود نوعين مختلفين من القواعد الشرعيّة. تلك التي تحكم قدرة الزوجة على قتل زوجها في الحالة التي تناولها القاضي خان، حيث إنها لا تستطيع إثبات الطلاق، ولا يمكن أن تكون إلا أخلاقية - تكون بريئة من الذنب في هذه الحالة، ولن يكون عليها الرد على ما هو إلهي بسبب الاعتداء. مع ذلك، وعلى الرغم من أن قتله من قبلها أمر مشروع دينياً، فإنه إذا تم إحضارها أمام سلطات زمنية، ستكون عرضة للعقاب لأنه لا يمكن أن تكون شهادتها مقبولة بشأن هذه المسألة. مع ذلك، ففي حالة خير الدين، تمّ إثبات الطلاق؛ والزوج السابق للمرأة غريب عليها شرعيّاً، وتستطيع الدفاع عن نفسها ضد محاولاته الجنسية حتى إلى درجة القتل دون خوف من العقاب.

في فتوى قاضي خان، تدور المسألة برمتها حول عدم جواز شهادة الزوجة. لماذا لا يمكن أن تقبل شهادة المرأة بشأن الطلاق؟ ليس الأمر، كما هو مفترض، مسألة أن شهادة المرأة أقل وزناً من شهادة الرجل بل هي قضية "مدعي" و"مدعى عليه". على الرغم من أن آية قرآنية واحدة تحدّد الثقل المختلف لشهادة الذكور وشهادة الإناث، ومن ثم وضع الفقهاء المزيد من

---

(1) (تاكر)Tucker ، في بيت القانون، ص ٦٥؛ ترجمة تاكر.

الحدود على نطاق الحالات التي يمكن للمرأة أن تشهد فيها، ففي مسائل عديدة متعلقة بالزواج يتعادل كلام الزوج والزوجة. لكن في مناقشته لرد الزوجة، لا يوحي قاضي خان حتى بأنه قد يكون هناك وسيلة ممكنة لديها للحصول على اعتراف قضائي بأنه طلقها. والسماح بأن يحسب حساب لكلمة المرأة فيما يتعلق بطلاقها من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه للمرأة وهي تدعي أنه طلّقها بالثلاثة- من المحتمل أن تسبب المزيد من المصاعب لأتباع المذهب الحنفي بشكل خاص، نظرا للأسباب المحدودة للغاية التي يمكن للمرأة أن تسعى فيها لطلب الطلاق[1]. في الحساب الضمني لقاضي خان حول الضرر النسبي في كل حالة، فالسماح بأن يكون موت هذا الرجل مقبولاً بطريقة ما سوف لن تتلاعب عموماً بثقل الحقوق الممنوحة للأزواج في مسائل الطلاق.

مع ذلك، فالحل الحنفي ليس مستساغاً من الجميع. فالفقيه التقليدي المشرّع في مجال الأخلاق ابن حنبل[2] يواجه القضية ذاتها قبل عدة قرون من وصول قاضي خان إلى حكم آخر. أولاً، ينبغي للزوجة أن تسعى لافتداء نفسها من زوجها في الطلاق مقابل التعويض. وعلى الرغم من انه لم يقل ذلك مباشرة، يمكننا أن نستنتج أن هذا مجرد استراتيجية لحمله على الاعتراف بالطلاق. لن يكون لهذا أي أثر قانوني، لأنه لن يكون زواج أدنى وجود بالفعل

---

[1] ومن الناحية العملية، وجد قضاة المذهب الحنفي لما قبل العصر الحديث طرقاً حول وصول المرأة إلى الطلاق مع الحفاظ على مرونة العقيدة.

[2] بالنسبة إلى مفهوم " الفقيه التقليدي،" انظر Melchert، الفقهاء التقليديين وتأطير الشريعة الإسلامية ".



بعد طلاقه المطلق. أما إذا رفض زوجها السماح بهذا بل وأجبرها أن تبقى متزوجة منه، "يجب أن لا تتزين له، كما لا ينبغي لها أن تقترب منه، وإذا كان بمقدورها، عليها أن تهرب منه". ورداً على سؤال محدّد، يقول، "وهل عليها مقاتلته، إذا كان يرغب بها؟ رد ابن حنبل بتردد، "لا أعرف". ثم أردف، "لا ينبغي لها أن تحاربه. لقد قال أبو حنيفة عليها أن تحاربه. عليها أن تهرب منه إن كان بمقدورها ذلك"[1]. على الزوجة هنا واجب مقاومة ممارسة الجنس، لكن يجب القيام بذلك بوسائل غير قتالية. ولجوء ابن حنبل لرأي أبي حنيفة ربما يفيد في إعطاء مستمعيه خياراً يتجاوز ما يرغب بإعلانه.

يقع العبء على كاهل المرأة في أن تضع نفسها خارج دائرة الوصول إليها، جنسياً، سواء أسمعت هي ذاتها النطق بالطلاق (وفقاً لابن حنبل، "تكون قضيتها هي الأقوى" في هذه الحالة) أم سمعت شهادة اثنين من الشهود الموثوقين. وفي حالة وجود شهود، ويفترض أن بإمكانها استخدام شهاداتهم لإثبات أن زوجها كان قد طلقها بالفعل. وربما يكون هروبها في هذه الحالة إجراءً قصير الأمد لتمكين الشهود من تقديم شهادة علنية حول حقيقة طلاقها، مما سيؤدّي إلى توضيح حالتها الزوجية. وإذا لم يكن هناك شهود، يكون لديها مسوّغ أقوى للهروب. لكن ما الذي يمكن بالضبط إنجازه في تلك الحالة؟ لا يخبرنا ابن حنبل بشيء، فالنص ينتقل إلى مناقشة مسألة لا صلة لها بالموضوع. وإذا هربت المرأة، وعادت فرضاً إلى أهلها، ماذا يحدث لزواجها إذا استمر زوجها في الإصرار على أنه لم يطلقها؟ ستفقد حقها في النفقة إضافة إلى

---

[1] (سبيكتروسكي) Spectorsky، *فصول عن الزواج والطلاق*، ص ٢٤٨-٢٤٩.

أنها لن تستطيع الزواج مرة أخرى - على الرغم من أنها تتجنب التآمر على القيام بأعمال جنسية غير مشروعة، لا يمكن لها أن تُنهي زواجها (بينما يكون زوجها السابق حراً في اتخاذ زوجة أخرى). خلافاً للسيناريو في المذهب الحنفي حيث تقتله، تبقى هنا مرتبطة به ما لم يعترف هو بفسخ الزواج.

تبقى الحالات كتلك التي نوقشت للتو حالات متطرفة، ولا تمثل واقع الأمر. وعلى الرغم من أن القضاة واجهوا بانتظام دون شك "الادعاءات والادعاءات المضادة" بشأن وقوع الطلاق، فإنه من المستحيل معرفة ما إذا كانت قضية بعينها قد أدت يوماً إلى القتل[1]. وأحد القيود المفروضة على العمل في الكتيبات والمصنفات القانونية، أكثر من الوثائق الأرشيفية، هو أنه من غير الممكن تحديد أي من الناقشات تأتي رداً على أحداث الفعلية وأي من النقاشات هي مجرد افتراضية. ويمكن لسيناريوهات بعينها أن تحوز على اهتمام الفقهاء أكثر بكثير من نسبة احتمالية وقوعها، فقط لأنه في حل المسائل الشرعية التي على المحك، يمكن توضيح أو تبيان حقيقة النقاط الشرعية الصعبة. وكان المعنى من اختياري لهذا المثال الدراماتيكي من أجل مناقشة الطلاق هو الإضاءة، بطريقة ملموسة وواسعة النطاق، على الامتياز أحادي الجانب الذي يتمتع به الأزواج في دنيا الطلاق. ولو تم فهم هذا لمرة واحدة فقط يمكن للنقاشات المعاصرة بالطلاق وإصلاحه أن تستوعب على نحو أكثر اكتمالاً.

---

[1] (جينينغز) Jennings ، "الطلاق في الشريعة الإسلامية العثمانية"، ص ١٦٥ ملاحظات أن حالات "الادعاءات، والادعاءات المضادة" شائعة.

آفاق الإصلاح

ثمة نوع من الوفرة في الإصلاحات المتعلقة بقوانين الطلاق في العالم الإسلامي المعاصر[١]. وقد سعت معظم هذه الإصلاحات إما لتقييد ممارسة الرجال لحقوقهم غير المقيدة في الطلاق، أو لزيادة فرص حصول المرأة على الطلاق لسبب ما. وقد أنجزت غالبية الدول السنية الهدف الأول عن طريق اشتراط نوع من التدخل من قبل أحد القضاة أو تسجيل الزواج عنه، أو بالقول إن ثلاث طلقات واضحة في صعيد واحد إنما تعتبر بمثابة طلاق واحد، كما هي الحال في النقاش الذي حدث مؤخراً في الهند[٢]. في دول أخرى مثل إيران، فرضت غرامات مالية على الزوج الذي يطلّق زوجته دون سبب. وعلى الرغم من هذه المحاولات للحد من استخدام الرجال للطلاق المتسرع والذي يتم خارج نطاق القضاء، تعتبر جميع المحاكم تقريباً أن رمي يمين الطلاق أمر شرعي وساري المفعول ما دام قد اعترفت به في نهاية المطاف السلطات الدينية. ووجهة النظر المنتشرة على نطاق واسع هي أن تلفظ الزوج بالطلاق شرعي دينياً بغض النظر عما إذا وافقت عليه المحكمة أم لم توافق، وبغض النظر عما إذا كان يخالف أحكام القوانين المدنية أم لا، فهو يشكل حجر عثرة كبيراً في وجه الجهود الرامية إلى إصلاح قانون الطلاق في تلك الدول حيث تمسك بالسيطرة كما هو مفترض منظومات الشرائع الإسلامية المتعلقة

---

[١] انظر الملف القطري في النعيم، قانون *الأسرة الإسلامي في عالم متغير*، للحصول على تفاصيل.

[٢] يمكن أن يسبب هذا مشاكل حيث اليمين المعلق أو المشروط للحصول على الطلاق يعمل لتأمين خيار الزوجة في ترك الزواج إذا كان الزوج قد فشل (أو يفشل في القيام بفعل معين) يعتمد بشكل خاص على الطلاق نهائياً. نظراً على الطبيعة المترابطة والمتشابكة بشكل معقد للمذاهب القانونية، من المحتمل أن يكون لترقيع جزء واحد من هذا النظام عواقب غير مقصودة كبيرة في أماكن أخرى.



بالأسرة. في بعض النواحي، قلل تصنيف قوانين الزواج والطلاق من المرونة التي كانت تتمتع بها نساء من الطبقات العليا في الماضي[1]. وعلى الرغم من أن الإصلاحات قد غيرت بعض تفاصيل قوانين الطلاق، إلا أنها لم تتحد الفكرة الأساسية بأن الطلاق حق للرجل، في حين لا يمكن للمرأة الحصول على الطلاق إلا لسبب.

ثمة مقاربة بديلة يقدّمها لنا قانون مصري حديث، وافق عليه الفقيه شيخ الأزهر، وهي المؤسسة الأكثر احتراماً التي تعنى بالتعليم التقليدي في مصر وربما في العالم الإسلامي السني بأسره. وكما لوحظ أعلاه، فقد اعتبرت الغالبية العظمى من فقهاء قبل العصر الحديث إضافة إلى القوانين الوطنية المعاصرة موافقة الزوج ضرورية للخلع، وهو الطلاق مقابل التخلي عن التعويض. وابتداء من آذار-مارس ٢٠٠٠، منحت مصر الزوجة الحق في الحصول على طلاق الخلع من القاضي دون موافقة الزوج إذا هي قامت بإرجاع المهر الذي أخذته عند الزواج[2]. وقد كان بح الخلع القضائي شرعياً في الباكستان منذ منتصف القرن العشرين، وهو يعني أن الزوجة التي ليس لديها أسباب موجبة للحصول على الطلاق يمكنها التماس هذا النوع من الطلاق، وذلك بأن تقوم بإعادة المهر والخروج من الزواج الذي كانت ترفض

---

(١) كما تقول أميرة سنبل، فإنه ليس الحال دائماً أن القوانين الوطنية المدونة هي دائماً أفضل من المذاهب الفقهية "التقليدية". انظر "مقدمة" في سنبل، المرأة والأسرة، وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي.

(٢) اسبوزيتو مع ديلونغ-باس، المرأة في قانون الأسرة مسلم، ص. ٦٠؛ رؤية أيضا مشهور، "الشريعة الإسلامية والمساواة بين الجنسين،" ص ٥٨٢-٤.



البقاء فيه[1]. وقد تم تمرير تشريعات مماثلة حتى الآن في أماكن أخرى، لكني أعتقد أنه من المرجح أن تمرر في نهاية المطاف المزيد من الإصلاحات من هذا النوع؛ والخلع عند الطلب هو أكثر إصلاح ممكن اقترب من مسألة المساواة بين الرجل والمرأة دون تحول كبير في الهيكلية الشرعية للزواج. ومن الإنصاف غير المبالغ به، بشكل معقول، بالنسبة لدور المهر، أنه لا يمكن للمرأة تجميع المهر ومن ثم المضي قدماً في الطلاق دون أي خطأ من قبل الزوج. مع ذلك، فالقول إن النساء اللواتي لديهن إلى حد ما أسبابهن لطلب الطلاق القضائي يمكن تحفيزهن عبر التخلي عن حقوقهن المالية من أجل الحصول على الخلع فإن ذلك يمكن أن يؤدي إلى نوع الظلم. وكان الخلع لا يُجارى في مواجهة مقاومة جديّة حيثما تم اقتراحه، وذلك بوصفه انتهاكاً لحقوق الزوج[2]. فقد زعم، أن المرأة عاطفية جداً ولا تستطيع أن تتحكّم بالطلاق[3].

في حالة المسلمين الذين يعيشون في الولايات المتحدة والدول الأخرى حيث لا يتم تطبيق الشرع الإسلامي من قبل المحاكم المدنية، فإن أهمية الإصلاحات القانونية الحديثة هي حدها الأدنى؛ ولا يتم أخذ المذهب

---

(1) (اسبوزيتو مع ديلونغ-باس) Esposito with DeLong-Bas، المرأة في قانون الأسرة الإسلامي، ص ٨٠.

(2) جادل البعض بأن توافر *الخلع* يدفع النساء اللاتي لديهن أسباب مشروعة للحصول على الطلاق القضائي دون التخلي عن المهر للتخلي عن مهورهن في مقابل سهولة الحصول على حل العلاقة الزوجية.

(3) انظر الشيحة، *المرأة في ظلال الإسلام*، ص ١٠١-٣ للاطلاع على ملخص وجهات نظر على بدء المرأة للطلاق. يصر الشيحة أن "الطريقة الأكثر طبيعية ومنطقية لهذا السلام [المذكورة في القرآن في السورة ٤، الآية ١٢٨ هو السماح للرجل بأن يكون له السيطرة على عملية الطلاق، وليس المرأة".



الإسلامي الكلاسيكي في الحسبان إلا حيثما يقيم له الأفراد اعتباراً في المفاوضات بين الأشخاص خارج نطاق المحاكم. وفي حين أنه يسهل نسبياً الجمع بين الزواج "الإسلامي" والزواج المدني - كثيراً ما يؤذن للسلطات الدينية من قبل المجالس التشريعية للولايات المتحدة بعقد زواج مدني ساري المفعول - وحدها المحاكم المدنية تبت بأمر بالطلاق. فزوجان تزوجا دينياً ومدنياً في آن يمكن أن يكونا في موقف حرج إذا تطلقا مدنياً فقط (إذا كانت الزوجة تصر على ضرورة التصريح بالطلاق الذي يرفض الزوج القيام به) أو تطلقا دينياً فقط، إذا رمى الزوج عليها الطلاق قبل أن تطلقها المحكمة المدنية بمدة طويلة. وبالنسبة إلى القطاع الأكبر منهم، فقد اختار قادة المسلمين الأمريكيين التعاطي مع الطلاق الذي تقضي به المحاكم على أنه يعادل الطلاق القضائي في الشريعة الإسلامية الكلاسيكية، لكن التعايش بين القانون المدني وبين مزيج من المذاهب الفقهية والحكمة التقليدية الإسلامية يجعل من الوضع مربكاً. وعلاوة على ما سبق، بالنسبة إلى أولئك الملتزمين بمبدأ تساوي حقوق الطرفين وواجباتهما في الزواج، يخلق وجود الطلاق كعرف مقبول دينياً عقبات في وجه حق كامل في مؤسسة الزواج بالنسبة للنساء.

الطلاق مسألة إشكالية للغاية لأنه حق راسخ متصل بالهيكلية القانونية للزواج بوصفه شكلاً من أشكال الملك أو السيطرة. سلطة الزوج في الطلاق مستمدة من سيطرته الحصرية على رابطة الزواج، تماما مثلما هي سلطة السيد في عتق ما يملك من العبيد. وكثيراً ما رسم فقهاء ما قبل العصر الحديث خطوط تشابه بين الطلاق والعتق، وهو ما يعكس فهمهم المشترك بأن الزوج، مثل مالك العبد، له حق الملك، أي الملكية، على الرابط الذي يجمع بين الطرفين.

كان هذا الحق أساسياً بالنسبة لطبيعة الزواج: أحرز الزوج على ملكاً محدوداً لزوجته وقت عقد عليها عبر دفعه للمهر، تماما كما كان المالك يحرز الملك على الرقيق من خلال دفع أثمانهم؛ وقد كان بإمكانه التخلي عن الإثنين من جانب واحد كلما وقع اختياره على ذلك. والزوجة، باعتبارها واحداً من الملزمين برباط الزواج، لم تكن لتشارك في سلطة الطلاق أحادية الجانب هذه (لم يكن من السلطة أكثر مما لعبد أو أمة كان باستطاعته أو باستطاعتها أن يختار أو تختار ببساطة عتق نفسه أو عتق نفسها). بدلاً عن ذلك، كانت فرصها لفسخ الزواج مقتصرة على الطلاق القضائي، والذي تفاوتت أسبابه للغاية وذلك اعتماداً على المدرسة الفقهية؛ طلاق التفويض إذا فوضّها زوجها بذلك؛ الخلع، أي الطلاق مقابل التعويض، وهو ما يماثل تقريباً تفاوض عبد مع سيده على شراء حريته أو حريتها. وبطبيعة الحال، لا يمكن إلا أن يقف التشبيه عند هذا الحد: فالزوجة لم تكن أمة لزوجها. ولأن هيكلية عقد الزواج الإسلامي تفترض ملكية الزوج وسيطرته على استمرارية الزواج، فالإصلاحات الجزئية لقوانين الطلاق التي لا تعالج هذا المعيار الأساسي تبدو محدودة في كم التغيير الذي يمكن أن تحدثه في نهاية المطاف. يتطلب إصلاح للطلاق طويل الأمد وبعيد المدى، بشكل جوهري، إصلاحاً في البنية الأساسية للزواج الإسلامي نفسه.

خاتمة

في العديد من البلدان، تم قبول بأولوية القانون المدني على "الشريعة الإسلامية" في العديد من المجالات القانونية، بما فيها القانون التجاري، لكن التوسلات المتكررة من قبل مختلف الجهات الفاعلة لمرجعية الإسلام بالنسبة للقواعد التي تنظم الحياة الأسرية والحياة الجنسية عنت أنه في المسائل المرتبطة



بالمرأة والأسرة، ما تزال القوانين "إسلامية" في الظاهر. ويواجه المسلمون الذين يعيشون في مكان حيث يوجد نظام مدني للزواج والطلاق لا مطالب فيه مبنية على الشريعة تحديات مختلفة. ففي الولايات المتحدة، تتعامل المحاكم بشكل روتيني مع مسألة الطلاق بين المسلمين، ويتم منح الطلاق للزوجات والأزواج على حد سواء على الأسس نفسها المتاحة لأي اثنين آخرين. تنظيم الطلاق محفوف بالصعوبات لأنه، وبصرف النظر عن التحديات في العلاقات بين الأشخاص، عادة ما يتداخل مع العناصر الحيوية الأخرى لهياكليات الزواج، بما في ذلك من له الحق في فسخ الزواج ووفق أي مطالب مالية. وعلى الرغم من مطالبة عدد من الباحثين في الشؤون النسوية والمدافعين عن حقوق المرأة بالعكس، فعدم المساواة في قانون الطلاق - الذي سيوافقني كثير من المسلمين الرأي على وجوده - ليس مجرد أمر يقرأ في النص القرآني من قبل فقهاء ضالين أو حتى فقهاء يكرهون النساء. إنهم ليسوا حالات شاذة يمكن علاجها بوسيلة بسيطة من المناشدات من أجل طبيعة أفضل للرجال. يجب الإقرار بأن التحول الضروري في أنماط الطلاق متأصل في الزواج الإسلامي كمنظومة متكاملة.

ربما تستبعد هيكلية معقول للزواج والطلاق بالنسبة إلى المسلمين الذين يعيشون في دول مثل الولايات المتحدة، حيث المهر ليس جزءاً مألوفاً من عادات الزواج بين الشريحة الأوسع من السكان، وحيث يجب على جميع حالات الطلاق أن تمر عبر المحاكم، كلاً من المهر وجميع أشكال الطلاق خارج نطاق القضاء –مطالب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفقه التقليدي. سيكون من الممكن أن نجعل من الترتيبات المالية وغيرها من الإسهامات المنزلية الأخرى

موضوع اتفاق يسبق الزواج مصدّق عليه من النظام القانوني الأمريكي، وأن نصرّ على أن الزواج والطلاق المدنيين هما الشكلان الشرعيان الوحيدان للعلاقات. وحين يُبنى الزواج على مثل هذا النحو بمعنى أنه لا يمكن فسخه إلا من قبل أحد القضاة، إن بالتراضي أو بغير التراضي، فذلك من شأنه أن يقضي على كثير من نزاعات النظام الثنائي حول شرعية تصريحات طلاق غير المسجلة في العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة. وهذا ليس بالأمر الذي لم يُسمع به كلياً: أحد الدروس المستقاة من حالة قاضي خان، الإضافة إلى درس آخر عن إساءة استعمال الذكور للسلطة، هو أن سلطة الدولة يمكن أن تتجاوز بعض المذاهب الفقهية، حتى إذا كانت تلك المذاهب تقود الحياة والعمل الفرديين.

ظهرت مناشدات للحساسيات الدينية في العديد من المحاولات للدفع بالمسلمين في أمريكا الشمالية إلى المشاركة في المحاكم الشرعية أو منظومات الحكم\الوسيطة الموازيّة[1]. وعلى الرغم مما كانت تعنيه دون أدنى شكّ، فإن مثل هذه المحاكم كانت ستبدو على الأرجح كارثة لحقوق المرأة، حتى إذا وضعنا جانباً حقيقة أن لم يكن هناك مناقشة موضوعية بشأن كيفية ضمان مؤهلات أولئك الذين تم تعيينهم للتحكيم. قد تحصل المرأة في أفضل الأحوال على تفسير متعاطف لمذاهب تُفهم على أنها إسلامية، لكن من المستبعد جداً أنها ستحصل على تعديلات عميقة للقوانين الشرعية. إن اعتراضاتي على تشكيل المحاكم الشرعية الإسلامية في الغرب لا يمتد إلى

[1] عيد، يقترح "الزواج والطلاق وحضانة الأطفال كما مارسها المسلمون الأمريكيون، " مثل هذا النظام. جادل المجلس الكندي للنساء المسلمات ضد اقتراح مماثل على مستوى المحافظات.



المسلمين الأفراد الذين يختارون اتباع مذاهب تشريعية معينة في شؤونهم الشخصية (وهو ما يسميه عبد الله الناعم "الامتثال الطوعي النابع عن الالتزام الديني ")[1] أو مع "علماء مستقلين يقدمون التوجيه المعنوي لمجتمعاتهم على أساس طوعي خاص"[2]. من الممكن حتماً كتابة عقود تكرّس قدسية الحقوق والواجبات الدينية بالنسبة للأزواج - على الأقل تلك المالية - بطريقة تجعلها قابلة للتنفيذ من قبل المحاكم الغربية[3]. وينبغي على الأفراد أن يكونوا أحراراً في التفاوض بشأن تلك العقود، مع أكبر قدر ممكن من المعلومات المتعلّقة بالتفسيرات الكلاسيكية والإصلاحية للحقوق والواجبات على حدّ سواء. مع ذلك، إذا صار التوافق على المشاركة في التحكيم الإسلامي أمراً محتملاً على نطاق واسع، فإنه يصبح أيضاً دلالة على الإيمان، وأولئك الذين يختارون عدم التوافق، عليهم التعامل مع الاتهامات بأنهم مسلمون غير صالحين، عندما لا يؤمنون ببساطة أن محكمة شرعية قادرة على تحويل واقعي ومناسب لمبادئ الشريعة الإسلامية إلى حكم عادل في سياق مختلف جذرياً عن ذلك الذي وضع فيه الشرع بادئ ذي بدئ.

ومع وضع أثر العوامل البشرية على مر العصور في تطوير القانون جانباً، هناك أيضاً سؤال يتعلق بسياق الوحي القرآني نفسه. وبالرغم من الثناء الملتوي على نفسه على مرونة الشريعة الإسلامية، هناك بغض كبير للتدخل مع عناصر

---

[1] النعيم، "الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة"، ص ٣؛ انظر أيضاً ص ١٦.

[2] النعيم، "الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة"، ص ٨.

[3] استخدام قانون الولايات المتحدة كان عنصراً أساسياً من الإستراتيجية المقترحة من قبل Karamah (كرامة): النساء المسلمات المحاميات لحقوق الإنسان(www.karamah.org) للنساء المسلمات لحماية حقوقهن.



أعراف الزواج، مثل الطلاق، وهو ما يشار إليه صراحة في القرآن. لكن هل كانت آيات الطلاق تعني أنها تنطبق على كل الحالات الممكنة، أم أنها خاصة بطريقة ما بجزيرة العرب في القرن السابع ؟ وإذا كان يمكن تعديلها، فعلى أي أساس ينبغي أن يتمّ ذلك، وإلى أي مدى يمكن المضي في تغيير قواعد محددة؟ ما يؤخذ على أنه منطق سليم من قبل كثير من المسلمين العاديين (الغرب في القرن الحادي والعشرين مختلف تماماً سواء عن الغرب في القرن السابع أو عن العالم الإسلامي المعاصر، ومن ثم ينبغي أن تكون القواعد مختلفة) أمر لا يزال يثير الجدل عند عدد كبير من الزعماء والعلماء المسلمين.




مكتبة
التنوير

٣ "ما ملكت أيمانكم": المملوكات من السراري والمملوكات من العبيد في النصوص والخطابات الإسلامية

وصح نكاح أربع من الحرائر والمملوكات من العبيد فقط للحر لا أكثر، وله التسرّي بما شاء من المملوكات من العبيد، فلو له ألف سريّة وأراد شراء أخرى فلامه رجل خيف عليه الكفر، ولو أراد فقالت امرأته: أقتل نفسي؛ لا يمتنع لأنه مشروع؛ لكن لو ترك لئلا يغمها يؤجر لحديث، "من رقّ لأمتي رق الله له". [النص من موقع
https://archive.org/stream/waq75496/75496#page/n179/mode/2up - مترجم].

محمد علاء الدين الحصكفي، فقيه حنفي من القرن السابع عشر، *الدر المختار*[1]

قبل إلغاء العبودية في القرنين التاسع عشر والعشرين، لم يكن الزواج الشكل الحصري للعلاقة الجنسية الشرعية في معظم المجتمعات الإسلامية. بدلاً من ذلك، ففي جميع أنحاء التاريخ الإسلامي، كان يمارس التسرّي بالمملوكات من العبيد من قبل أولئكالرجال الذين كانوا يستطيعون الدفع للحصول على ذلك. وعلى الرغم من أن الاجراءات النهائية التي تنظم حيازة الملوكات من العبيد واستخدامهن كانت تخص المسلمين وحدهم، فقد كان استخدام المملوكات من العبيد المملوكات من العبيد كشريكات جنسيات

[1] (حصكفي) Haskafi، والدر المختار، ص. ٢٤. لقد غيرت ترجمة ب.م. دايال هذا المقطع في عدة نواح.



عرفاً مقبولاً في معظم منطقة البحر الأبيض المتوسط القديمة ومنطقة الشرق الأدنى القديمة حيث ظهر الإسلام. والحقيقة أنه في سعي القائد البيزنطي في الاسكندرية لإقامة علاقات ودية مع النبي محمد، أرسل له أختين من المملوكات من العبيد كهدية، إضافة إلى حمار وغيره من السلع. وتسجل التقاليد الإسلامية من القرون الوسطى أن النبي اتخذ واحدة من هاتين الشابتين ، واسمها ماريّا، محظية له، ثم أعتقها في النهاية بعد أن أنجبت له طفلاً[1]. وحقيقة إن يشهد القرن السابع وجود شخصية مسيحية والتي لم تر أنه من غير المناسب إرسال أنثى كهدية لزعيم قوي إنما توضح القبول العام بأن تكون النساء والفتيات سلعاً جنسية في العالم القديم. في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، أيضاً، تم استخدام الأسيرات في كثير من الأحيان كشريكات جنسيات، وهو عرف وافق عليه المفسرون المسلمون الأوائل حيث كان قد كرّس في الإشارات المتكررة في القرآن لجواز العلاقات الجنسية بين الرجال ونساء مما ملكت أيمانهم\أيمانكم.

تمت الإشارة لملكية العبيد بصفة عامة، والمملوكات من العبيد على وجه الخصوص، في النصوص غير القرآنية باسم *ملك اليمين* ("ملكية اليد اليمنى")، كما استخدمت العبارة نفسها للدلالة على العبيد أنفسهم ("ملك اليمين"). وكانت تدعى النساء من غير الحرائر أيضا بالمملوكات من العبيد[2]

---

[1] التسويغات الحديثة، كما سيتضح أدناه، تدعي في كثير من الأحيان المطالبة بأنها كانت الزوجة. ومن المرجح أن أسيرة الحرب، الريحانة، كانت محظية لمحمد، على الرغم من أن بعض المصادر تشير أنه أعتقها من العبودية ثم تزوجها، كما فعل مع صفية، وهي سجينة حرب أخرى اشتراها من خاطفها. انظر ابن كثير، *حياة النبي محمد؛ وهداية الله*، مارية القبطية.

[2] القرآن ٢: ٢٢١، ٢٤:٣٢.

(المملوكات من العبيد)، الجارية ("فتاة مملوكة"؛ والتي تطلق أحياناً على الفتاة شابة)، وسرية[1]. وكان يستخدم هذا المصطلح الأخير خاصة للمحظيات من المملوكات، اللواتي أقام أسيادهن علاقات جنسية خاصة معهن. حظيت المحظيات المملوكات في كثير من الأحيان بامتيازات إضافية - نوعية أفضل من الغذاء والكساء، وعادة ما كن يعفين من واجبات الخدمة المنزلية- كما كن يخضعن لقيود إضافية ، وعادة ما تتعلق بإبقائهن لأنفسهن متاحات جنسياً لأسيادهن حصراً. مع ذلك، كان وضع المحظية غير رسمي؛ وكان القانون والعرف يسمحان للسيد ممارسة الجنس مع أي من المملوكات من عبيده (غير المتزوجات). لكن هذا الوضع لم يكن مستقرّاً أيضاً؛ فكان يتم عتق المحظية المملوكة ومن ثم زواجها من مالكها، أو يتم بيعها، ما دامت لم تحمل منه.

في حين يقبل القرآن مفهوم التواصل الجنسي للرجل مع بعض النساء من غير الحرائر - اللواتي قد يكون وضعهن الاجتماعي، إن لم يكن القانوني، غامضاً، وفقاً لانغريد ماتسون[2] - فهو لا يكشف عن إمكانية واسعة النطاق للتسري، ولم يتم ممارسة مثل هذا عند الجماعة الإسلامية الأولى. ويقول بعض المؤلفين من العصر الحديث إنه فقط من خلال الزواج يصبح التواصل الجنسي مع النساء في الأسر أو الاسترقاق جائزاً، لكن هذا ليس هو الرأي الذي تبناه الفقهاء في العصور الوسطى، ولا كان من أعراف الجماعة الإسلامية الأولى، إذا قبل واحدنا بأن مصادر الحديث النبوي صحيحة تاريخياً. وتظهر السجلات أنه

---

[1] شروط للعبيد من الذكور وتضمنت العبد (أيضا "المصلي") وعلى حد سواء غلام وفتى، يمكن أن تشير إلى أي العبيد الذكور أو الشباب الذكور.

[2] (ماتسون Mattso)، "رقبة مؤمنة خير من كافر"، ص ١٣٤.

كان لدى النبي فضلاً عن عدد من الصحابة والخلفاء سريّة أو سريتان. مع ذلك، وبعد الغزوات العربية في القرنين السابع والثامن، مع التزايد الكبير في ثروة النخبة من المسلمين، راح الحكّام المسلمون بتقليد سابقيهم غير المسلمين من الساسانيين، فاحتفظوا بالعشرات إذا لم يكن بالمئات من المملوكات من العبيد، اللواتي استخدم العديد منهن من أجل المتعة.

كان للانتشار الواسع للملوكات من العبيد كأدوات للجنس آثاره الوخيمة على تطور الفكر الإسلامي بشأن الجنس والزواج[1]. وحتى على الصعيد العملي، فقد كانت ثقافة "الحريم" عند النخبة لا تشبه إلا على نحو ضئيل ممارسات غالبية السكان. وقد وأعرب الفقيه الشافعي البارز من القرن الثامن عن وجهة النظر القانونية التي يجمع عليها الجميع عندما قال إنه بإمكان الرجل أن يتخذ العديد من المحظيات من المملوكات إذا شاء، طالما أن الله لم يحد من ذلك أبداً، في حين حرّم الله اتخاذ أكثر من أربع زوجات[2]. كان هذا الرأي الحكمة التقليدية الفقهية على مدى ألف عام، كما يتضح من تصريحات مفتي دمشق الحنفي، محمد علاء الدين الحفصكي، في أواخر القرن السابع عشر، ومفادها ما يشير إلى أن رجلاً لديه ألف محظية لا ينبغي اعتبار أن اتخاذه لواحدة أخرى أمر بمثابة الكفر.

على الرغم من الانتشار الواسع للمملوكات من العبيد لأغراض الاستخدام الجنسي كانت عرفاً خاصاً بالنخبة وحدها، كان الرق حقيقة

---

(1) أحمد، المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام، ص ٦٧، ٧٩-١٠١.
(2) انظر القرآن السورة ٤، الآية ٣. الأم. النفقات، " ما جاء في عدد ما يحل من الحرائر والإماء وما تحلّ به الفروج



اجتماعية في معظم دول العالم الإسلامي مع وجود العديد من العبيد في الخدمة المنزلية إضافة إلى تجارة الرق منذ بدايات الإسلام حتى صدر مرسوم إلغاء الرق في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين. أمّا الانتشار الواسع للرق الزراعي، مثل مزارع العبيد في جنوب الولايات المتحدة، فكان نادراً ما يمارس في العالم الإسلامي[١]. لم يكن مرد هذا حظر مفروض على تلك الأشكال من أعمال السخرة، بل مردّه العوامل الاقتصادية والجغرافية. هذا لا يعني أن نظام الرق الإسلامي لم يكن قاسياً، حيث يقول بعض المدافعين، أو أن الأسياد لم يكونوا في بعض الأحيان متوحشين مع عبيدهم. وللمفارقة، لم تكن العبودية مساوية دائماً لتدني الوضع الاجتماعي. ففي مصر القرون الوسطى، حكمت سلالة المماليك (حرفيا، "الأشخاص المملوكين") لبعض الوقت، مع من تم عتقهم من جيش العبيد الذين ارتقوا ليحكموا الآخرين. وجيوش المجندين من الرقيق (الجيش الإنكشاري) من العثمانيين، مثال آخر. إن أكثر ما يلفت النظر هو حالة السراري (المحظيات من المملوكات) الملكيات اللواتي كن يتمتعن بنفوذ هائل إضافة إلى جمعهن لثروة كبيرة في القرون الأخيرة من زمن الإمبراطورية العثمانية[٢].

---

[١] بينما كان هناك كثير من الأحيان تفرقة بين أنواع العبيد على أساس العرق، لم تستخدم العبودية على أساس عنصري في السياقات الإسلامية كما كانت الطريقة في الولايات المتحدة. انظر لويس، العرق والرق في الشرق الأوسط.

[٢] (بيرس) Peirce، *إمبراطورية الحريم*. كان وضعهن غير عادي، ومع ذلك، اقترح البعض أنه لا ينبغي أن تعاملهن الدراسات جنباً إلى جنب مع العبيد الآخرين، أو ربما حتى كعبيد على الإطلاق. انظر Toledano (توليدانو) "تمثيل جسم الرقيق في المجتمع العثماني"، ص ٥٧. يقترح ديفيس بالمثل أنه "بغض النظر عن القانون أو النظرية، يمكن أن يختلف الوضع الفعلي للعبيد تاريخياً، وفقاً لطيف واسع من الحقوق والسلطات، والحماية". *في صورة الله*، ص ١٢٥.



لم يكن الرق في المجتمعات الإسلامية مجرد عرف من القرون الوسطى؛ فقد كان لها آثارها الثابتة التي امتدت حتى أيامنا هذه، وخاصة في بعض أجزاء من أفريقيا ودول الخليج، المناطق التي كانت الأخيرة في العالم في تحريم الرق، كالمملكة العربية السعودية التي أصبحت الدولة الأخيرة التي تقوم بذلك عام ١٩٦٢. ولا تزال الآثار المتبقية من الاسترقاق المنزلي قائمة في بعض دول الخليج وهو ما يظهر للعيان في فشل الشرطة والمشرعين في حماية العمال المنزليين المهاجرين ضد احتمالات الانتهاكات التي يرتكبها أرباب العمل[١]. و"العاملات الضيوف" اللواتي يستخدمن كخادمات ومربيات لا يمتلكن غير القليل من الأمان في وجه الإكراه على ممارسة الجنس أو الضرب المبرح؛ وفي بعض الحالات، فإن أولئك اللواتي هربن ولجئن إلى الشرطة أُعدنَ قسراً إلى أرباب عملهن المسيئين[٢]. مثل هؤلاء النساء غير مستعبدات من الناحية القانونية، فعادة ما يتلقين تعويضات عن عملهن الذي يفرّق بين وضعهن ووضع أولئك اللواتي يخضعن لعبودية الدَّيْن[٣]. مع ذلك، ونظراً لقبولهن

---

[١] واحدة من المناقشات، انظر Diederich "الإندونيسيين في المملكة العربية السعودية" ص ١٣٣-١٣٦.

[٢] وثقت المنظمات بما في ذلك منظمة العفو الدولية وهيومن رايتس ووتش عدداً من التقارير على مدى ما شهده العقد الماضي عن هذه الانتهاكات.

[٣] وهناك خلاف كبير بين نشطاء حقوق الإنسان اليوم لما يشكل الاستخدام المقبول لمصطلح "العبودية". Miers (مايرز) ("*الأشكال المعاصرة من الرق*"، ص ٢٣٩) ويلاحظ أنه بالنسبة إلى بعض الخدم، "في ممارسة حالتهم، مثلها في ذلك مثل رقيق العبد كمتاع "على الرغم من أن" ذلك مختلفاً جداً من الناحية النظرية. يقول "توليدانو (في" تمثيل جسد الرقيق") لفهم العبودية على أنها "الاستمرارية" بينما أثار وديفيس نقطة مشابهة: "[إن حالة من العبودية لم تكن نفسها دائماً الشكل المدقع من العبودية، وأنه ليس بالضرورة كذلك اليوم. بعض عمال العقود، على الرغم من أنهم أحرار من الناحية الفنية، إلا أنهم أكثر عبودية من كثير أنواع العبودية التقليدية. "*في صورة الله*، ص ١٢٣.

بالرقابة على حركتهن (غالباً ما يأخذ أرباب العمل جوازات سفرهن)، ورفض الموظفين المكلفين بإنفاذ القانون الرد على شكاوى حول سوء المعاملة، يجعلهن عرضة للتعسفات. وفي بعض الدول الإفريقية مثل موريتانيا، لا يزال الرق مستمر فعلياً على الرغم من الإعلان المتكرر عن إلغائه، وكان آخرها في عام ١٩٨٠؛ وفق أحد التقارير الذي صدر مؤخراً، مازال ٩٠٠٠٠ من الموريتانيين السود مستعبدين أساساً من قبل مالكيهم العرب/البربر. أما في السودان، فغالباً ما يتم استعباد الأسرى المسيحيين في الحرب الأهلية الدائرة هناك، واستخدام السجينات جنسياً، من قبل خاطفيهن المسلمين، مدعين أن الشريعة الإسلامية تمنحهم الإذن للقيام بذلك[1].

ليست الشريعة الإسلامية الإطار المرجعي الوحيد البارز في هذه الحالات، على الرغم من استخدامها أحياناً كمسوّغ للاستعباد والسماح بامتلاك الأرقاء. على الرغم من أن فقهاء ما قبل العصر الحديث أباحوا العبودية دون هواجس، إلا أنهم نهوا بالمطلق عن استعباد المسلمين الآخرين. وخلافاً لهذا المبدأ، عادة ما كان يتم استعباد الأسرى المسلمين، الذين كانوا غالباً من مجموعات عرقية أخرى، في النزاعات المدنية أو القبلية الحاصلة؛ تروي مندي الناظر، وهي مسلمة سودانية، عن تجربتها الخاصة المتعلّقة بالأسر والاستعباد ضمن العمل المنزلي في السودان والمملكة المتحدة، حيث هربت

---

[1] وزارة الخارجية الأمريكية، "الرق والاختطاف والاسترقاق القسري في السودان." و"iAbolish، " أضواء على السودان".



من خاطفيها، في نهاية المطاف، عبر مذكرات تقشعر لها الأبدان[١]. وعلى الرغم من أن معظم أشكال الرقيق إنما تشيع في أفريقيا، فإنها تحصل في أماكن أخرى؛ وقد قال أحد الباحثين إن من بين "فظائع" طالبان تجاه الأفغان الشيعة كان "استعباد نساء الهزارة كمحظيات"[٢].

لم يكن الوجود الفعلي للعبودية وشبه العبودية بأية حال أمراً انفرد به العالم الإسلامي؛ فأعراف الرق والشبيهة بالرق موجودة في دول عديدة في طول العالم وعرضه[٣]؛ علاوة على ذلك، فتلك الأعراف لا توجد في كافة أرجاء العالم الإسلامي؛ وعوضاً عن اعتبار أن "الإسلام" هو السبب، هنالك بالتحديد العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تساعد في تفسير وجودها. مع ذلك، فالزعم بأن التسويغ الديني لامتلاك الأرقاء في بعض هذه الحالات يجعل من معالجة هذا الأمر مسألة ملحّة على نحو خاص. وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى من المسلمين المعاصرين يتفقون على أنه لا مكان للرق في العالم الحديث، كما أنّ بعض الإصلاحيين من القرنين التاسع عشر والعشرين مثل السير سيد أحمد خان عارضوا هذا العرف، فقد جاء الضغط

---

[١] (الناظر ولويس) Nazer and Lewis ، والرقيق: قصتي الحقيقية. عن ممارسة الرق في الماضي والمعاصرة في السودان، انظر Collins (كولينز) "الرق في السودان في التاريخ. "لمناقشة الممارسة التاريخية لاستعباد المسلمين من قبل المسلمين في أفريقيا، مع الانتباه إلى الأنماط العنصرية والعرقية، انظر Mack (ماك)، "المرأة والرق في القرن التاسع عشر. في (أرض الهوسا) Hausaland"، وخاصة. ص ٨٩-٩٠؛ أيضا لويس، العرق والرق في الشرق الأوسط، ص ٥٧-٩.

[٢] الجار، الوهابية: مقالة نقدية ، ص ٥٧.

[٣] في هذا الموضوع، انظر موقع مشروع الأخلاق النسوية الجنسية تم تجميعها على الروابط: www.brandeis.edu/projects/fse.



لإلغاء العبودية بشكل عام من مزيج من بعض القوى الاستعمارية الأوروبية والتحولات الاقتصادية والديموغرافية[1]. عارض عدد قليل من رجال الدين الإسلامي، مثل إحدى الرسائل من شبه الجزيرة العربية من منتصف القرن التاسع عشر، إلغاء الرق بحجة أنه محلل في النصوص الدينية[2]. وبالمثل، يقول أحد الباحثين "إن العبودية تمتعت بدرجة عالية من الشرعية في المجتمع العثماني. تلك الشرعية التي استمدت من التصديق الإسلامي على موضوع الرق"، من بين عوامل أخرى[3]. وعلى الرغم من أن إلغاء الرق حدث في نهاية المطاف، لم يجر تطوير لنقد قوي من داخل الإسلام للسماح بامتلاك الأرقاء ويستند إلى المبادئ الدينية.

قليلاً ما اهتم المسلمون في العصر الحديث، خاصة في الغرب، بالتفكير بالقضايا الدينية، الأخلاقية، والقانونية المرتبطة بالعبودية أو مناقشتها، ولجأوا

---

(1) (سيكنجا) Sikainga ، "الرق والفقه الإسلامي في المغرب"، وخاصة. ص ٦٤-٦ وص. ٧٠. يقلل Lovejoy (لفجوي) من أهمية الضغط الأوروبي لإلغاء عقوبة الإعدام، بحجة أن أوروبا "تستمر في المعركة على مضض كلما ثبت أن التسوية مستحيلة. "ويقول بدلاً من ذلك، إن الإلغاء نتج من عدم توافق امتصاص أفريقيا في الاقتصاد الصناعي الحديث مع "التشكيل الاجتماعي القائم على الرقيق. "التحولات في الرق، ص ٢٥٣. وبالمثل، يلاحظ أن كولينز في السودان، كان المسئولون الاستعماريون البريطانيون راضين إلى حد كبير بالتركيز على الاهتمام بتجارة الرقيق، والتغاضي عن انتشار ممارسة العبودية. "الرق في السودان في التاريخ"، ص ٨٠.

(2) (سيكنجا) Sikainga ، "الرق والفقه الإسلامي في المغرب"، وخاصة. ص ٦٤-٦ وص. ٧٠. يقلل Lovejoy (لفجوي) من أهمية الضغط الأوروبي لإلغاء عقوبة الإعدام، بحجة أن أوروبا "تستمر في المعركة على مضض كلما ثبت أن التسوية مستحيلة. "ويقول بدلاً من ذلك، إن الإلغاء نتج من عدم توافق امتصاص أفريقيا في الاقتصاد الصناعي الحديث مع "التشكيل الاجتماعي القائم على الرقيق. "التحولات في الرق، ص ٢٥٣. وبالمثل، يلاحظ أن كولينز في السودان، كان المسئولون الاستعماريون البريطانيون راضين إلى حد كبير بالتركيز على الاهتمام بتجارة الرقيق، والتغاضي عن انتشار ممارسة العبودية. "الرق في السودان في التاريخ"، ص ٨٠.

(3) لويس، العرق والرق في الشرق الأوسط، ص. ٨٠-٨١.

بدلاً عن ذلك إلى الأسلوب التبريري والنكران[1]. لكن العبودية أثّرت، بشكل كبير، معياراً وعرفياً، على تطوير القوانين الناظمة للزواج، الطلاق، والجنس التي يراها كثير من المسلمين ملزمةً اليوم. وقد أسفر وجود العبودية خلال القرون الأولى للإسلام عن مجموعة معقدة من العلاقات المتداخلة بين الزواج والعبودية في الشريعة الإسلامية، حيث تم النظر إلى الأمرين على حد سواء على أنهما من شكلان من أشكال الملكية،أي *المُلك*، التي تعطي شرعية للجنس، (وحدها حالة العبودية يكون فيها المالك ذكراً والمملوكة أنثى). وتزخر النصوص الكلاسيكية بأوجه الشبه بين المهر وما يدفع من نقود لشراء الرقيق، وبين الطلاق والعتق[2]. هذه العلاقات المتداخلة التي نادراً ما تم الاعتراف بها، لا تزال تؤثر في الترتيبات والعقليات المحيطة بالزواج، الطلاق، والجنس. هذه المفردات المتعلقة بالمفاهيم التي كانت ذات مرّة موجودة في كل مكان والتي تتعلق بالتملك أو السيطرة (مُلك) والتي تستخدم في مسألة العبودية نادراً ما تستخدم اليوم في مناقشة الزواج، كما اختفت التشبيهات السابقة بين الأزواج والأسياد وكذلك بين الزوجات والمملوكات من العبيد من الخطاب المتعلّم إلى حد كبير. مع ذلك، فالأخلاق الجنسية التي تم تلفيقها في سياقات تسمح بامتلاك الأرقاء، لا تزال مؤثرة بطرق غالباً ما تكون غير

---

[1] توليدانو، الرق والإلغاء، ص. ١٢٧.

[2] توليدانو، الرق والإلغاء، ص ١٢٢-١٢٩ ملاحظات على رأي المسلمين في عبودية المسلمين على أنها إنسانية، وبوجه خاص، تختلف عن متاع الرق كما تمارس في أمريكا الجنوبية. عن وجوب الانتباه إلى الحساسيات المسلمة في الدراسات الغربية عن عبودية المسلمين، انظر لويس، العرق والرق في الشرق الأوسط، ص السادس (أيضاً توليدانو، و إلغاء الرق، ص ١٣٨-١٣٩ عن هذه الملاحظة من قبل لويس؛ وديفيس، *في صورة الله*، ص ١٣٧-٥٠ لمراجعة أعمال لويس ككل). انظر أيضاً ميلر، "الرق المسلم والاستعباد: بيبليوغرافيا".

مفهومة تماماً. إن فهم الأبعاد التاريخية والقانونية للعبودية في الإسلام، لاسيما ما يتعلّق منها بالتواصل الجنسي، إنما مقدمة ضرورية للتفكير بأخلاق للجنس. إن إعادة النظر بالتسري بالمملوكات من الرقيق إنما تثير قضايا أكبر حول صلاحية الوحي المنزل لكل زمان ومكان فضلاً عن قضايا لاهوتية كبيرة تتعلق بالثيوديسيا (الدفاع عن الخير الإلهي والعناية الإلهية في ضوء وجود الشر- المترجم) وما إذا كان يمكن أن يكون للعدالة صلة على الصعيدين التاريخي والثقافي.

الإسلام والرق: نظرة عامة على المصادر والتاريخ

يرسل القرآن إشارات عديدة إلى وجود أشخاص غير أحرار: خدم، أسرى، وعبيد. وهذه الفئات ليست حصرية تبادلياً، بمعنى أنها كثيراً ما تكون متداخلة[1]. ومثل كثير من المقاطع من العهدين القديم والجديد، يفترض القرآن جواز امتلاك بعض الأفراد لأفراد آخرين أو السيطرة عليهم - "ما ملكت أيمانهم/إيمانهم" - الذي كان عرفاً راسخاً في الجزيرة العربية قبل أن ينزل فيها الوحي. لا يدين القرآن الكريم صراحة عرف الرق أو يحاول إلغائه. مع ذلك، فهو يمدّنا بعدد من النظم التي تهدف إلى تحسين أوضاع أولئك المملوكين. كما أنه يوصي بتحرير العبيد، خاصة "العبيد المؤمنين"[2]، وهي طريقة تصنيف تفترض ما يكفي من الشخصانية من جانب أولئك المملوكين كي يكون لديهم إيمان فردي. إن عتق الرق مطلوب ككفّارة لآثام بعينها[3].

---

(١) (٢) علي، "المال والجنس، والطاقة،" الفصول ١ و ٤ و ٥.
(٢) انظر، بالإضافة إلى غيرها من الآيات المذكورة أدناه، Q. 2: 178؛ ١٦:٧٥؛ و٢٨:٣٠.
(٣) القرآن 4:92.



وتنطوي آية أخرى يُناقش فيها العتق بناء على مبادرة من قبل الشخص المستعبد ومواصفاته، وليس مجرّد تدين المالك أو كفارته، وتشير إلى أنه ينبغي على الأسياد أن يسمحوا للعبيد الذين يظهرون بعض الخير بأن يشتروا حريتهم[١]. وقد اختلف الفقهاء حول ما إذا كانت هذه الآية تلزم المالك بأن يلبي طلباً كهذا يقدّمه له العبد أو أنها مجرّد توصية للقيام بذلك، لكن من الواضح أن العبودية ما عادت دائماً حالة أزلية للفرد المستعبَد.

يشير القرآن أيضاً إلى بعض وسائل دمج العبيد ، والذين كان بعضهم قد استعبد بعد أسره في الحرب، في المجتمع الإسلامي، مع إيلاء اهتمام خاص بالعلاقات بين الأشخاص. فهو يسمح للعبيد بالزواج من مملوكات أخريات أو من حرائر[٢] ويحظر على المالكين استخدام المملوكات من العبيد في الدعارة ضد مشيئتهن[٣]. وعلى الرغم من هذه الحماية ضد أحد أشكال الاستغلال الجنسي، لا يجري منح حق مطلق للمملوكات من العبيد في التحكم في من يحق له التواصل الجنسي بأجسادهن، إذ يشير النص إلى أن الرجال يملكون حق الاتصال الجنسي الشرعي مع "ما ملكت أيمانهم/ما ملكت أيمانكم"[٤]. ويذكر القرآن في عدة مواضع هذه الفئة جنباً إلى جنب مع "زوجات" أو "قرينات" يحل التواصل الجنسي معهن، وهكذا فهو يوضح التمييز بين المجموعتين، اللتين ذكرتا بشكل منفصل، ووضعهما المشترك هو أن الطرفين يعتبران شركاء

---

(١) القرآن ٩٢:٤؛ ٥٨:٣.

(٢) القرآن ٢٤:٣٣

(٣) القرآن ٢:٢٢١؛ ٤:٢٥؛٠ ٢٤:٣٢.

(٤) القرآن ٢٤:٣٣.



شرعيين في الجنس. (على الرغم من أنه في بعض الحالات تفترض هذه المراجع الحيادية الجنسية، فإن احتمالية أن مثل هذه الآيات أباحت للمرأة، أو في تلك المسألة للرجل، بالتواصل مع الذكور من الأسرى أو العبيد هي احتمالية لم يحسب لها حساب على نحو جدي).

في الأجيال الأولى من المسلمين، كان هناك غموض وتقلب في مسألة وضعية غير الحرائر من النساء، مع تمييز أقل وضوحاً بين الطبقة ما قبل الإسلامية للزوجات الأسيرات والطبقة الإسلامية للإناث الأسيرات اللواتي أُخذن كغنائم حرب ويخضعن للاستخدام الجنسي[1]. والتمييز الضبابي بين أولئك المصنفات على أنهن "ما ملكت أيمانكم" خضع للصقل بمرور الزمن. فقد توسّع الفقهاء الكلاسيكيون كثيراً في المواد القرآنية المتعلقة بالرق، وذلك بالاعتماد على أفعال النبي والمسلمين الأوائل إضافة إلى عادات المناطق التي غُزيت، حيث توسعت الإمبراطورية الإسلامية وتعزز سلطانها في ظل حكم الأمويين ومن بعدهم العباسيين. تنظم الأعمال القانونية من تلك الحقبة مسألة استعباد أسرى الحرب إضافة إلى شراء العبيد وبيعهم. وبينما كان محظوراً قطعاً استعبادهم لمسلمين، فإذا اعتنق غير المسلم الإسلام بعد أن تم استعباده، فقد كان سيبقى أو ستبقى عبداً أو مملوكة وكان يمكن أن يشترى أو تشترى ويباع أو تباع مثل أي رقيق آخر. (هذه الآية، التي لها ما يسوغها على أساس ثناء

---

[1] انظر ماتسون، "رقبة مؤمنة خير من كافر،" ص ١٣١-٤١ لمناقشة هذه القضايا واقتراح أن الآيات القرآنية قد تجعل التمييز بين الجنس بأن يجوز ممارسة الجنس مع أسرى الحرب ومع إماء تم الحصول عليهن بطريقة أخرى. على القبول العام للاتصال الجنسي مع النساء الأسيرات في عالم البحر الأبيض المتوسط القديم ، انظر عزام، "العنف الجنسي في القانون الإسلامي."

القرآن على عتق العبيد "المؤمنين" – وهو ما يعني أن حقيقة الإيمان بحد ذاتها لا تكفي وحدها لعتق – تغلق منفذاً محتملاً يسمح للعبيد بكسب الحرية من خلال اعتناق الإسلام). كما فرض الفقهاء أيضاً عقوبات على مالكي الرقيق الذين كانوا يسيئون معاملة عبيدهم أو كانوا يظلمونهم ، وكانت العقوبات تصل إلى العتق القسري للعبد دون تعويض للمالك على ذلك.

بمرور الوقت تطورت أيضاً القوانين المتعلقة بزواج الرقيق والتسري بهن، مع التركيز بشكل خاص على قواعد لتحديد أبوة و/أو ملكية الأطفال المولودين للمملوكات من العبيد. فلا يمكن لرجل أن يمتلك أنثى من الرقيق وأن يكون متزوجاً منها في الوقت ذاته[1]. وكان يمكن لذكر يمتلك رقيقاً من الإناث إما أن يقوم بتزويجها لرجل آخر، ومن ثم يتخلى عن تواصله الجنسي معها، أو أن يتخذها سريّة له، فيستخدمها جنسياً لنفسه[2]. وللحالتين على حد سواء في وضية الأولاد الذين يتم إنجابهم. فعندما كانت تتزوج المملوكات الرقيق، يصبح أي من الأطفال الذين يولدون من هذا الزواج عبيداً يمتلكهم مالك الأم، مع أن من المتعارف عليه اعتبار أن زوجها هو والدهم الشرعي. أمّا عندما كان يتخذ السيد من مملوكته من الرقيق سرية له، فالأمر كان على النقيض من السابق، أي إن الأطفال الذين كانوا سيولدون من هذه العلاقة كانوا يعتبرون أحراراً وشرعيين، تماماً كأنهم ولدوا من زوجة حرة، وتصبح المملوكة من الرقيق التي تنجب طفلاً لسيدها، أم ولد، وتحصل من ثم على

(١) ولا يمكن للمرأة (التي لا تستطيع الوصول الجنسي إلى الرقيق الذكر لديها بوصفه "خليلة") أن تتزوج من الرقيق الذكر،خاصتها.

(٢) عن الزواج من الإماء، انظر علي، "المال والجنس، والطاقة،" وخصوصاً الفصلين ٢ و ٥.



بعض الحماية. والأهم في ذلك، أنه لم يكن ممكناً بيعها وتعتق تلقائياً عند وفاة سيدها. لم توضع هذه المبادئ التوجيهية المتعلقة بأم الولد في القرآن؛ وكثيراً ما تُنسب إلى الخليفة عمر، على الرغم من أن السابقة التي قام بها النبي في عتق ماريّة، بعد أن أنجبت له إبراهيم (الذي مات صغيراً)، كان لها أثرها البليغ دون أدنى شك[1].

تظهر مارية القبطية، في معظم مصادر ما قبل العصر الحديث كأمة أو جارية، امتلكها النبي. ويعترض العديد من الأعمال التي تعود إلى القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين والتي قام بتأليفها كتّاب مسلمون على هذا الوصف، مما يعني القول ضمناً أو الإعلان صراحة أنها كانت زوجته. لنأخذ رفض هنري بيمان القاطع لوجهة النظر القائلة إن محمداً امتلك سريّة: "كان النبي متزوج شرعيّاً من جميع زوجاته، بل كان متزوجاً حتى من الجواري المملوكات اللائي أهدين له. ما هو غير أخلاقي في الإسلام، ليس تعدد الزوجات بل الجنس غير الشرعي – الزنا والبغاء قبل الزواج أو خارج المؤسسة الزوجية. لقد حدد الإسلام عدد الزوجات بأربع (لكنه أوصى بواحدة)، ووضع مع هذا شرطاً يقول بجعل جميعهن تحت مظلّة الزواج الشرعي الواقية[2]. لكن كلام بيمان يدور في جلقة مفرغة: فمن حيث

---

(1) بالإضافة إلى ماتسون، "رقبة مؤمنة خير من كافر "انظر Brockopp (بروكوب) ، القانون المالكي الأول ، ص ١٩٢–٢٠٥ عن التطوير المبكر للأنظمة المحيطة *umm walad* (أم ولد).Bayman، سر الإسلام، ص ١٧٣ . التشديد في النص الأصلي. لاحظ ان المقصود هنا لأن النبي مقتدى ، ولكن لا يتناول إعفاء النبي من الحد.

(2) Bayman، سر الإسلام، ص ١٧٣ . التشديد في النص الأصلي. لاحظ ان المقصود هنا لأن النبي مقتدى ، ولكن لا يتناول إعفاء النبي من الحد.



التعريف، كان محمد متزوجاً من زوجاته؛ وفقط من خلال الزواج تصبح المرأة زوجة. فهو يعني، كما يفترض، أن محمدا كان متزوجاً من جميع النساء اللواتي مارس الجنس معهن. وهكذا فبيمان يربط موضوع التسري بأسئلة أوسع نطاقاً حول الأخلاق الجنسية في الإسلام: فبإصراره على أن محمداً لم يمارس ببساطة الجنس مع الجواري "المملوكات"، يربطه الزواج بالمشروعية ("الزواج الشرعي") والحماية ("المظلة الواقية ")، يدعي بيمان تفوق الإسلام في أمور الجنس. مع ذلك يواجه إصراره صعوبات منطقية كبرى. فعليه إما تجاهل التقاليد الشرعية للسنة والشيعة التي تسمح بالتسرّي مع المملوكات والحديث النبوي الذي يبين أن صحابة النبي (إن لم يكن النبي نفسه) مارسوا الجنس مع إناث من الرقيق أو الأسيرات، أو أن يعتبر أن كلاً من الفقه القانوني وتاريخ المسلمين خارج نطاق "الإسلام".

هناك كم أقل من التنقيحية أو البحث عن الأعذار بشأن قضية التسري بالرقيق في أعمال لم يكتبها غربيون، ولم يكن القصد منها أن يستهلكها غربيون - منمسلمين وغير مسلمين. مع ذلك، فالأمر الذي لا يمكن تصوره اليوم تقريباً من قبل العديد من المسلمين أن علاقة جنسية بين رجل وأنثى من الرقيق مرتبطة به برباط الكلكية فقط لا برباط الزوجية أمكن لها أن تكون شرعية، وأقل من ذلك بكثير أنه أمكن لها أن تكون أخلاقية. ومع ذلك، فلأن النبي هو المعيار للأخلاق، المثال للإستقامة، فمسألة أفعاله - سواء على الصعيد الشخصي أو كزعيم المسلمين- أمر بالغ الأهمية.

النساء، أسيرات الحرب، والعزل

على الرغم من أهميته الجوهرية، وفي غياب معايير متفق عليها حول مقاربة مادة السنّة النبوية بشأن استعباد أسرى الحرب وملكية العبيد، عادة ما يتجاوز المؤلفون هذا الموضوع المزعج بصمت. مع ذلك، ففي بعض الأحيان يصرخ هذا الصمت للفت الانتباه، كما هي الحال مع تقديم غازي القصيبي لسبعة أحاديث مرفقة بتعليقات وجيزة تحت عنوان *ثورة في السنّة*. القصيبي- السعودي الذي نشر مجموعة أعمال متنوعة من الأنواع الأدبية، إضافة إلى عمله في العديد من المناصب الحكومية - يعمل على مواضيع تتراوح بين "النزاهة في الحياة السياسية" إلى "منع القسوة ضد الحيوانات". في هذا الكتاب، الذي تُرجم إلى اللغة الإنكليزية ونُشر في المملكة المتحدة. ثلاثة من الأحاديث السبعة تتعامل مع النساء بطريقة لافتة: "دور المرأة في المجتمع (وفي الجيش!)"؛ "قواعد إثبات حماية الحقوق"، والتي تتعلق بالشهود على العلاقات الجنسية غير المشروعة؛ وما يهمني هنا، "تنظيم الأسرة". وعلى الرغم من أنّه معني ظاهرياً بالأقوال والأفعال "الثورية" عند النبي، يتجاهل القصيبي من أجل التركيز على هذه المواضيع العناصر الأخرى في القصص والتي يقول إنها تثير قلقاً عميقاً عند أولئك المسلمين الملتزمين بوجهة نظر ترى أن محمداً عادل على نحو معصوم فيه عن الخطأ وحامٍ للضعفاء والمسالمين.

ثورة في السنة النبوية هو عنوان مناسب لكتابه، كما يوضح القصيبي، فالأحاديث النبويّة التي يرويها كانت ثورية في سياقها العربي الأصلي، و"تستمر في تمثيلها "لثورة" حقيقية ضد الأعراف التي فقدت صدقيتها وعفا عليها الزمن وفقدت مصداقيتها التي تعم في هذه النواحي من الحياة في بعض الدول

الإسلاميّة، إن لم يكن غالبيتها العظمى". ومن خلال التمييز بين "الإسلام" و "الثقافة"، وإن لم يكن ذلك بكلمات كثيرة جداً، فإن هدف القصيبي هو إثبات أنه بدلاً من "الحاجة إلى استيراد الإصلاح من الخارج"، يمكن أن يجد المسلمون ما يلزم من المصادر من أجل الإصلاح من داخل الإسلام، "شريطة وضع حد للإنتهازية الانتقائية التي يُمارس بها الإسلام في بلاد المسلمين"[1].

اعتراض القصيبي على "الانتقائية الانتهازية" أمر يدعو للسخرية، نظراً إلى أنه يقدّم تلك النوعية من الانتقائية الثقافية على وجه التحديد في نقاشه للحديث الذي اختاره لتوضيح وجهة نظره حول تنظيم الأسرة. فنقلاً عن "أبو سعيد الخُدري"؛ يقال:

خرجنا مع رسول الله إلى بني المصطلق في غزوة بني المصطلق فأصبنا سبياً من سبي العرب[2] [كجزء من الغنائم]. فاشتهينا النساء، واشتدت علينا العزبة، وأحببنا العزل، فأردنا أن نعزل، وقلنا: "نعزل ورسول الله بين أظهرنا

---

[1] القصيبي، ثورة في السنة النبوية، ص ١٠.

[2] إن استخدام مصطلح محظية هنا، في الترجمة الإنكليزية لتعليق القصيبي، يجعل الأمر يبدو كما لو أن استخدام "الأسرى" لأغراض جنسية كان الاستنتاج الضائع. ترجم خان العبارة التي تظهر في المقال الإنجليزي للقصيبي "القبض على بعض المحظيات" على أنه "تلقى أسرى من بين الأسرى العرب". وهناك تقرير مماثل في البخاري و ك. النكاح، "العزل،" ترجمة خان، المجلد ٧، ص ١٠٣. يحتوي صحيح مسلم على تقارير مماثلة في ك. النكاح، "العزل" ترجمة صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧٣٢-٣. Sachedina، "الإسلام والإنجاب والقانون"، ص ١٠٨، يستشهد بهذه القصة، كما نقلت في مسلم، الجنس والمجتمع في الإسلام، في سلسلة من الحديث، وأيضا من دون أي تعليق على آثارها على أي مسألة ما وراء وسائل منع الحمل.



قبل أن نسأله"؟ فسألناه عن ذلك، فقال: "ما عليكم أن لا تفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة"[١].

إن كلمات النبي التي تنقل هنا ترد في بعض الأحيان مع اختلاف طفيف في نسخ أخرى لهذه القصة؛ وتؤكد أحياناً أن ما من نفس قضى الله أن تأتي إلى حيز الوجود لا يوجد ما يعيقها عن ذلك. يناقش العلماء المسلمون من كل النواحي حول ما إذا كان كلام النبي يعني أنه يمكن للمرء أن يقوم بالعزل، إنما لا ينبغي أن يفعل ذلك، أو ما إذا كانت تمنح الإذن دون عيب الرفض، والتي تستخدم فقط كتحذير بأن الحمل قد يحدث على الرغم من التدابير المتخذة لتجنب ذلك. كان الوضع الأخلاقي لفعل العزل مهماً بما فيه يكفي لأن يثير القلق عند المقاتلين المسلمين المنتصرين فيسألوا النبي بشأنه. إن جواز ممارسة الجنس مع المرأة الأسيرة كان أمراً مفروغاً منه من قبل من قبل جميع الرجال المعنيين، بمن فيهم النبي نفسه. (ليس هناك ما يدل على ما كانت تفكر فيه النساء الأسيرات، أو زوجات الرجال المعنيين). لا يقتصر الأمر على تجاهل النبي والجنود مسألة موافقة المرأة أو عدم وجودها، وكذلك يفعل القصيبي، مع التركيز فقط على وسائل منع الحمل في مناقشته لهذا الحديث[٢].

لا يمكن دائماً تجاهل قضية الأسيرات والتعامل معهن بمثل هذه الطريقة الواضحة كوضوح الشمس. وحين يواجه المؤلفون المسلمون على نحو مباشر، في سياق جدلي، مع السماح التاريخي والنصي للاستخدام الجنسي

---

[١] القصيبي، ثورة في السنة النبوية، ص ٣٧-٨.
[٢] القصيبي، ثورة في السنة النبوية، ص ٤٠-٤١.



للنساء غير الحرائر، يرد هؤلاء في بعض الأحيان بطريقة دفاعية، في مسعى لحماية سمعة الإسلام. ويمكن القول بدعم من الحجج، على سبيل المثال، إن "عبودية" الإسلام لا تشبه بأي شيء عبودية أميركا القاسية التي تتعامل مع العبيد كمتاع يمكن نقله من مكان إلى آخر. وبهذا المنظور، كان السماح القرآني للرجال بممارسة الجنس مع "ما ملكت أيمانهم" مجرد وسيلة لدمج أسيرات الحرب في المجتمع. ويضاف أحياناً إن الأسيرات كن "سيُدمجن" في المجتمع عبر صيرورتهن ملكاً لرجل بعينه والذي سيكون مسؤولاً عنهن وعن ذريتهن. مع ذلك، ومهما كانت قيمة هذه الحجج في سياق الجدل بين الطوائف والمنافحة عن العقيدة، فإنها غير كافية للتأمل الإسلامي الداخلي. وعلى وجه الخصوص، ففكرة أن المرأة سوف تندمج في المجتمع من خلال إنجاب ذريّة لمالكيها أو لخاطفيها لا تنطبق على حالة بني المصطلق: فالأساس المنطقي عند الخاطفين لممارسة العزل، وفقاً لروايات أخرى، هو أنهم لا يريدون إخصاب النساء كي لا يضيعوا على أنفسهم فرص الحصول على فدية مقابلهن[1].

هذا البند من الأسباب المنطقية المتناقض مع السيناريوهات الممثلة في المصادر التاريخية هو أحد الأمثلة من الظواهر الكثيرة التي تحاول عقلنة الحالات التي تصطدم فيها السنة النبوية، الفقه الكلاسيكي، والمفاهيم الحديثة. إن محاولة تقييم حدث مثل أسر نساء من بني المصطلق (على افتراض القبول بالرواية التاريخية وفقاً لما نص عليه حديث البخاري) بمعايير حتى الفقه

---

[1] انظر تقرير واحد في صحيح مسلم، ك. النكاح، "النكاح" (ترجمة صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧٣٢-٣) وآخر في موطأ مالك بن أنس (ك-الطلاق)، التي تشير إلى فدية يأمل الخاطفون في الحصول عليها.



المتأخر تخلق لنا صعوبات يمكن التعبير عنها في أن "بعض الأحاديث تنسب للنبي أفعالاً يبدو أنها تتنافر مع الرأي السائد في مصادر متأخرة"[1]. كيف يمكن التوفيق بين رواية أبي سعيد الخدري، على سبيل المثال، والإصرار اللاحق للفقهاء المسلمين على أنه كلما امتلك رجل أسيرة أو أنثى من الرقيق، كانن عليه أن ينتظر حتى تنتهي من فترة الحيض قبل أن يجامعها، وذلك لتحديد ما إذا كانت حاملاً بالفعل أم لا؟[2] أما الإذن الذي نقل عن النبي لمن أسرهن من المسلمين بالعزل مع أسرا هم من الإناث فهو لا يشير إلى أدنى انتباه إلى هذه النقطة. لقد تم الإيحاء بأن حقيقة إلى أن الفعل المنقول عن النبي لم يأخذ في الحسبان الحاجة إلى فترة انتظار إنما هي دليل على أن حديث أبو سعيد الخدري خطأ؛ فالنبي لم يكن ليسمح بالتواصل الجنسي للرجال مع أسراهن. وهذه الرواية الدفاعية التي تسعى إلى تبديد غير اللائق تقترف خطأ الافتراض بأن مبدأ قانونياً متأخراً لا يمكنه فرض مطلب لا يقوم على أسس من أفعال النبي. وكمسألة تاريخية، فقط لأن الفقهاء طالبوا بشي فهذا لا يعني أن النبي فعله؛ على نحو مماثل، فقط لأن الفقهاء يسمحون بشيء فهذا لا يعني أن النبي فعله. ومع ذلك، ثمة حديث آخر أورده أبو داود في عمله المسمى كتاب الزواج يقدّم كلمات منسوبة للنبي تؤكّد أنه على الرجال الانتظار قبل ممارسة الجنس مع الأسيرات حتى يحضن مرة واحدة، مع أن بعضهم الاخر لا يزال يحرّم على الرجال ممارسة الجنس مع نساء حملن من رجال آخرين . وتظهر

---

[1] فريدمان، *التسامح والإكراه في الإسلام*، ص ١٧٧ (الكتابة عن مسألة مختلفة). لم يذهب ذلك الأمر دائماً غير معترف به من قبل فقهاء القانون الأولين.

[2] الاستثناء الذي أجازه الفقهاء في بعض الأحيان لأولئك الشابات من أن تحيض يعني، بطبيعة الحال، جواز ممارسة الجنس معهن.

مسألة مماثلة تتعلق بديانة الأسيرات، اللواتي كن على الأرجح ينتمين إلى العرب الوثنيين. يقول فقهاء متأخرون بشكل واضح تماماً إنه وحدهن الأسيرات أو المملوكات من الرقيق من الديانتين المسيحية واليهودية (وربما الصابئة أو الزرادشتية) يسمح لهن بأن يكن شريكات في الجنس.

مع ذلك، فالتساؤلات حول الانتماء الديني وحالة الحيض عند السجينات تتضاءل بالمقارنة مع القضية الأكبر التي هي على المحك: ماذا يعني ذلك بالنسبة لأولئك الذين ينظرون إلى تصرفات النبي كقدوة حسنة ليقبلوا أنه سمح ضمنياً باغتصاب الأسيرات؟ هل تصح الإشارة إلى تصرفات الجنود المسلمين بأنها اغتصاب، أو هل أن لهذا المصطلح دلالات لا تتناسب مع هذا السياق؟ هل حقيقة أن "الزواج" من الأسيرة كان عرفاً عربياً عامّاً في ذلك الوقت يجعل سلوكه معقولاً؟ ومقبولاً؟ أخيراً، على افتراض أننا نقبل بصحة الروايات الموجودة عند البخاري، مسلم، وغيرهما من مصنفات الأحاديث النبوية دون تردد، ما هي آثار أفعال النبي بالنسبة إلى العالم المعاصر؟ هل سابقاته ملزمة أو يجب فهمها على أنها محددة بالظروف الخاصة لزمانه ومكانه؟

ثمة صمت عام على هذه القضايا وآثارها الواسعة في الدراسات الإسلامية. يذكر القصيبي الحادث بشكل عابر، تحت عنوان "تنظيم الأسرة"، دون أي تحليل لمغزاها أو الإقرار بذلك بالنسبة لمسائل تتجاوز وسائل منع الحمل. تعالج أعمال أخرى مؤثرة قضايا العبودية بشكل مختلف، لكن لا ترضينا أكثر من العمل السابق. فعلى سبيل المثال، ففي ترجمته لكتاب الشافعي الكلاسيكي التي تحمل اسم دليل المسافر *Reliance of the Traveller*،



والتي صدرت عام ١٩٩١، يحذف نوه كيلر تقريباً كل ذكر للعبودية من النص الإنجليزي، ويتركه، ضمن قوسين، في الناقشات العربية الموازية حول الزواج والطلاق، وغيرها من التعاملات الاجتماعية[١]. لا تحمل الترجمة أية محذوفات أو فكرة أن شيئاً كان قد تم حذفه. ونتيجة لهذا التسرع في التحرير، تختفي ببساطة أهمية العبودية في سياق الشرق الأوسط في العصور الوسطى الذي نشأ فيه هذا النص. وعبر تفسيره لأسباب هذه التغييرات المتكررة، يؤكد كيلر في مقدمته أن "لم يقم بأي حذف منه"- أي، النص العربي -"على الرغم من أن أحكاماً بشأن الأمور النادرة أو غير الموجودة اليوم، تركت دون ترجمة إلا إذا بدت تستحق الأهمية لسبب آخر"[٢]. إشارة محددة إلى المادة المفقودة بشأن العبودية تأتي في موضع من ترجمة الفصل المتعلّق بالعتق: "مثل الإشارات السابقة إلى العبيد، فقد أبقينا على الأقسام الأربعة التالية دون ترجمة لأن الموضوع لم يعد متداولاً"[٣]. وهكذا يقترح كيلر أن القوانين المتعلقة بالعبودية، التي هي الآن مؤسسة اجتماعية عفا عليها الزمن، يمكن فصلها نوعاً ما عن بقية العمل؛ أما القوانين الأخرى المحتواة في هذا "الدليل الكلاسيكي إلى القانون الإسلامي المقدس "، كما تنص العناوين الفرعية للترجمة، فهي على علاقة مباشرة بحياة المسلمين المعاصرين.

---

[١] انظر، على سبيل المثال، ص ٥٢٩، من القسم على الزواج، الذي يحتوي على العديد من المقاطع غير المترجمة.

[٢] كيلر، **دليل المسافر**، *التاسع*.

[٣] كيلر، **دليل المسافر**، ص ٤٥٩.

ثمة نهج مختلف، يستخدمه مجلس الفتوى السعودي الرسمي فضلاً عن بعض الفقهاء من القرنين العشرين والحادي والعشرين، أكدوا فيه على المذاهب الكلاسيكية كما لو الحكومات الوطنية لم تلغ العبودية قط. ففي ردودهم على الاستفسارات القانونية - التي لها تأثير يتجاوز بعيداً الحدود السعودية، من خلال نشرها على الانترنت والترجمات المدعومة إلى لغات أوروبية – يحافظون على الإشارات إلى العبودية حيثما يكون ذلك مطروحاً، تماماً كما كان يفعل نظراؤهم من القرون الوسطى. وفي تقييمه للظروف التي تجعل تعدد الزوجات جائزاً، ذكر المفتي السعودي الراحل ابن باز أنه "حين يخشى شخص من أنه لن ينصف [بين زوجاته]، يمكنه عندئذ أن يقترن بزوجة واحدة فقط إضافة إلى امتلاكه الرقيق"[1]. ورغم أنه على ما يبدو نقيض استراتيجية كيلر في الحذف، فهذا التضمين الروتيني لمادة تفترض وجود العبودية (حتى وإن لم يذكر الرق في السؤال الأصلي) يدل على عدم الرغبة نفسه في التعامل مع المشكلة الأساسية المطروحة: كيف يمكن التوفيق بين فرضية امتلاك الأرقاء في القرآن، الحديث، والفقه الكلاسيكي، من ناحية، والواقع المعاصر للعالم الإسلامي، من ناحية أخرى، حيث لم تعد العبودية موجودة قانونياً؟ وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى من المسلمين لا تعتبر العبودية، خصوصاً التسرّي بالرقيق، أعرافاً مقبولة بالنسبة للعالم الحديث، فإن التحفظ في مواجهة ميراثات الرق الفقهية، إضافة إلى تلك الاجتماعية، أدى إلى

[1] ابن باز، "فيما يتعلق بتعدد الزوجات،" في ابن باز وآخرون، *الفتاوى الإسلامية فيما يتعلق بالمرأة*، ص ١٧٨. وهو يرد على السائل الذي نقل جزئيا السورة ٤:٣، وذكر اليتامى، ولكن تجنب الجزء من الآية الذي يناقش "ما ملكت أيمانك." وعن الترابط بين تعدد الزوجات والرق، انظر حسن، "تعدد الزوجات، الرق، والأخلاق الجنسية القرآنية".

نوع من الجهل بالرواسب الهرمية لعرفه في علاقات الجنسgender الإسلامية من منظور أكثر اتساعاً، وفي الزواج والعلاقات الجنسية بشكل خاص.

خاتمة

لقد أشرت مراراً إلى أن القبول الديني والشرعي بالعبودية شيء مزعج بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين المعاصرين، عندما يتم التفكير فيها بشكل عام. وبسبب الاشمئزاز الذي يُنظر به للعبودية، فهم يقولون إن بعض الأمور المرتبطة بالعبودية، أو المماثلة لها، تخلق فسحة للمسلمين كي يفكّروا بطريقة مختلفة بشأن تلك الأمور. وأنا أزعم هنا أن لا أصالة لهذا التكتيك؛ فقد طبقه فضل الرحمن بنتائج طيبة قبل عقدين على الأقل من كتابة هذا النص، حين قارن العبودية بتعدد الزوجات[1]. يقول فضل الرحمن إن العبودية وتعدد الزوجات كانا على حد سواء مؤسستين يبدو من المستحيل القضاء عليهما دفعة واحدة لكنهما كانتا مؤذيتين وكان الله ينوي أن يلغيهما، حتى لو كان على المرء أن يتبع مؤشرات مسار نحو الإلغاء في القرآن بدلاً من كلماته الحرفية. إن التعامل مع القرآن كوثيقة تتضمن بعض الايات الملتزمة بسياقها، لكن الآيات الأخرى تتضمن مبادئ عريضة متعلقة بالعدالة والتي يجب أن تأخذ الأرجحية على الأوامر النوعية، المحددة بزمانها، هو أحد العناصر الأساسية في التفسير النسوي وغيره من التفاسير الإصلاحية لهذا النص المقدّس. وبالنسبة لكثير من المسلمين العاديين، لاسيما أولئك الذين تعني العبودية بالنسبة إليهم التاريخ البعيد، فالأمر لا يخرج عن إطار المنطق السليم. مع ذلك، يجب أن لا نخطئ

---

(١) الرحمن، *الموضوعات الرئيسية في القرآن*، ص ٤٨؛ انظر أيضاً Mashhou (مشهور)، "الشريعة الإسلامية والمساواة بين الجنسين،" ص ٥٦٨-٩.



في الخلط بين هذا وبين الرأي القائل إنه من "الواضح" أن الإسلام يرفض العبودية، وأنه كان معنياً على الدوام بإلغائها[1]. ويكون التبصّر أكثر قوة عندما يعترف المرء بأن الإلغاء لم يكن خاتمة مفقودة، بل هو نتيجة لعمليات تاريخية غير الدينية وخيارات تفسيرية من قبل أفراد على حدّ سواء. والحقيقة أن بعض العلماء يصرون حتى اليوم أنه على الرغم من أن الظروف الخاصة التي أباحت العبودية لم يعد لها وجود – أي، ليس ثمة خليفة شرعي يعلن الجهاد ويقسم غنائم الحرب، أو أن الدول الإسلامية وقعت على معاهدات دولية توافق فيها على حظر العبودية – فمن غير المقبول مع ذلك أن نعلن أن العبودية محرّمة. ويقولون إن إعلان ذلك، يعتبر معصية، لأننا نتحدث عن لا شرعية أمر أجازه الله.

طبق المفكرون المسلمون الذين يرفضون العبودية بوصفها ظلماً مقاربتين رئيسيتن للقول إن هذا الرفض للعبودية يستند إلى القرآن. أولاً، يقترح بعضهم أن إلغاء العبودية موجود ضمناً في الرسالة القرآنية، وأن المسلمين ببساطة لم يروا ذلك من قبل، فقد أصابتهم الظروف الاجتماعية بالعمى. وموقف المفكّر محمد سيد يتجلّى بأن ممارسة الجنس مع الأسيرات أو مع النساء غير الأحرار كان ممنوعاً دائماً دون الزواج، وأن الرخصة الشرعية

---

[1] انظر، على سبيل المثال، خدوري، "الزواج في الشريعة الإسلامية؛" الهبري"، الإسلام، القانون والعرف "، ص. ٤٢٦؛ ومشهور، "الشريعة الإسلامية والمساواة بين الجنسين" ص ٥٦٩. يقول هذا الأخير إن "ما هو واضح بالتأكيد في القرآن أن جميع نصوصه تشجع على إطلاق سراح العبيد". وأعرب عبد الودود عن أفكار مماثلة في *القرآن والمرأة*، ص ١٠١، ولكن بطريقة مختلفة، وأعتقد، أن هناك حجة أكثر إقناعاً في مقالها اللاحق "بديل التفسير القرآني ووضع المرأة المسلمة "، ص ١٤-١٥



بممارسة الجنس مع *ملك اليمين* كانت نتيجة سوء تفسير الفقهاء، ويطبّق هذا المنظور على مجالات أضيق[١]. ثانياً، وفي تطويرهم لمنهجية رحمن، حاجج بعضهم الآخر لصالح مسار من مؤسسات هرمية إلى مؤسسات تتمتع بالمزيد من المساواة، من القبول بالعبودية إلى إلغائها: القيود العملية لرسالة النبي كانت تعني أن الرضوخ لمسألة تملك الرقيق كان أمراً ضرورياً، على الرغم من كونه كريهاً، لكنه كان يعني أنه مؤقت. وتقدّم فاطمة المرنيسي حجة موازية مفادها أن التسويات التي قدّمها النبي فيما يتعلق بحقوق الأزواج في السيطرة على زوجاتهم كانت على نحو مماثل أحد أشكال التكيفات مع السلطة الأبوية لمصلحة ضمان نجاح الإسلام[٢]. يحتوي المنظوران على حدّ سواء نقاطاً مشروعة: أن فرضيات المفسّرين تهتم إلى درجة كبيرة بتنفيذ (أو افتقاد تنفيذ) تعاليم القرآن؛ وهناك أدلة على أنه في بعض الحالات تكيّف القرآن أو حظر تدريجياً بعض الأعراف التي ربما كان الله و/أو محمد يريد إلغاءها فوراً (على سبيل المثال، شرب الخمر). مع ذلك، فإن أياً من هاتين المقاربتين لا تفي بالغرض إن لم نأخذ مسئولية المفسّرين كأفراد على محمل الجد.

---

[١] Syed (سيد)، مكانة المرأة في الإسلام، ص ٣٣-٣٦.؛ يقول سيد في (ص ٣٦) إن " فقهاء الشريعة الإسلامية هؤلاء الذين أرسوا القانون بأنه يجوز للسيد إقامة علاقة جنسية [كذا] مع الرقيق الإناث من دون الزواج مخطئون تماماً".

[٢] المرنيسي، والحجاب والنخبة الذكورية، وخاصة ص ١٣٩؛ خدوري، "الزواج في الشريعة الإسلامية "، ص ٢١٧، أثار النقطة نفسها قبل عقد من الزمن، فيما يتعلق بتعدد الزوجات على وجه التحديد. وقال "لأنه كان مصلحاً دينياً مهتماً بشكل أساسي بالوعظ والاعتقاد في وحدانية الله - مبدأ الإيمان الثوري في المجتمع الوثني - لم يذهب النبي محمد إلى حد السعي إلى تغيير كامل في النظام الاجتماعي. رأى النبي أن الدعوة إلى التغيير الجذري قد يؤثر سلباً في انتشار تعاليم دينه. لذلك، كان يسعى إلى إحداث تغيير تدريجي في القانون ". انظر أيضا الودود، *القرآن والمرأة*، ص ٩.

إن مقاربة للوحي تأخذ الاقتراحين بجدية وتسمح للمرء بتفسير النص القرآني المقدّس دون أن يلتزم بافتراضات الأجيال السابقة من المفسرين الذين قبلوا دون تساؤل بتفوق الذكور وغيرها من التسلسلات الهرمية الاجتماعية الأخرى، بما في ذلك العبودية. إضافة إلى ذلك، يمكن للمرء أن يرى في مقاطع معينة من القرآن والسنن النبوية بأنها لفتات باتجاه المساواة، والتي هي غير قابلة للتحقيق الكامل إلا في عالم تكون فيه المساواة والحرية قيماً مشتركة. لكن أياً من هاتين المقاربتين لم يقتحم ذلك السؤال الحرج، والبالغ الصعوبة: أين هو عدل الله في السماح بالرق في المقام الأول، إذا كانت العبودية قد شكلت ظلماً وخطأً في القرن السابع الميلادي، كما كان سيحصل وقد حصل في القرن الحادي والعشرين؟ وإذا لم تكن قد شكلت ظلماً وخطأً في القرن السابع الميلادي في نظر الله، فعلى أي أساس إذاً يسمح لأي شخص كان أن يقول لاحقاً إنها ظلم دون أن يجعل العدالة الإلهية تابعة للأهواء البشرية، ومن ثم تابعة أيضاً للحساسيات الأخلاقية، التي لا تخلو طبيعتها من العيوب؟.

تتطلب إعادة النظر كاملة في الأسئلة المتعلّقة بالله، التاريخ، والعدالة مزيداً من الخوض في الفلسفة والثيوديسيا مما لا أجرؤ على محاولته؛ فهذه القضايا شغلت بال أجيال عديدة من علماء الدين وأنا لا أتظاهر بأني أسعى إلى حلّها هنا. مع ذلك، فأنا أثير هذه الأسئلة لأنه على الرغم من أنها حذفت عموماً من التأملات النسوية في القرآن، السنة، والشرع، فإن هذه الأسئلة اللاهوتية ذات صلة عميقة بقضايا أكبر لها تعريف أخلاقي[1]. كيف يمكن للمرء التوفيق بين

---

[1] إذا كان الله على كل شيء قديراً، لماذا لم يخلق الله عالما أفضل، وأكثر عدلاً؟ إذا لم يكن هذا هو أفضل عالم، فإن الله هو الظالم (muzlim) – لا داعي للقول، أن هذه وجهة نظر إشكالية، إذا



عدالة الله وخيره مع من ظلم العبودية، أو هل أن تصوير لله كعادل وخيّر يحتم قبول العبودية كجزء من الخطة الإلهية للبشرية؟ في رأيي، تنطوي الإجابة المناسبة على افتراضين، يضع كل منهما قدراً كبيراً من المسؤولية على عاتق الأفراد المسلمين. الأول هو الرأي القائل إنه في حين أن الله هو المسؤول عن العدل والخير ليس إلا، ويرشد الكائنات البشرية وفقاً لذلك، فالظلم والقهر يأتيان من البشر؛ لذا فإن عدم الكمال أمر لا مفر منه متى قبل المرء بالإمكانية المعقدة للإرادة البشرية الحرة[1]. الثاني هو التمييز الذي لاحظه علماء الدين بين العدالة القانونية، حيث البشر "مأمورون أن يلتزموا بالحد الأدنى من الواجبات"، والعدالة الأخلاقية، التي" هي العدالة وفقاً لأرفع الفضائل التي تضع معيار اسلوك الإنساني"[2]. وإذا ما ضمينا إليها الرأي القائل إن التطورات التاريخية تجعل بعض قواعد خصوصية بعينها خارج السياق للحدث، فهذه الأفكار تجعل الإصلاح أقرب منالاً في الوقت نفسه وتضع عبئا أكبر على كاهل البشر لتحقيق ذلك. يأمر الله المسلمين في القرآن بوضوح بمكافحة الظلم والقمع لكنه في الوقت نفسه يسمح بمؤسسات مثل العبودية. وخارج إطار قبول أن الرق ممارسة عادلة وليست من ثم إشكالية (أو

كان هذا هو أفضل عالم، فإنه لا يمكن أن يكون غير عادل (إن الله عادل). لاستكشاف أكثر دقة هذه القضايا لأنها كانت مرتبطة بعلماء الدين والفقهاء المسلمين ، انظر Ormsby, (أورمسبي) ، *الثيوديسيا في الفكر الإسلامي*، وخدوري، المفهوم الإسلامي للعدل، ص ٣٩-٧٧.

[1] وجهة النظر هذه، والمرتبطة بالحسن البصري (خدوري، المفهوم الإسلامي للعدل، ص ٤١، ١٠٨) تعكس شعوراً قرآنياً متكرراً (انظر الفصل ٧) وموجود في التوتر مع وجهات النظر حول قدرة الله الكلية ، مرة أخرى تطرح السؤال لماذا يسمح الله بوجود الظلم في المقام الأول ، وما إذا كان فعل ذلك يجعل الله ظالماً.

[2] خدوري، المفهوم الإسلامي للعدل، ص ١٠٦.

الإصرار، ضد المعنى الواضح للنص،على أن القرآن لم يبحها فعلاً)، فإن الرد الوحيد الممكن هو أن النص القرآني بحد نفسه يطلب من المسلمين في بعض الأحيان ترك أحكامه الحرفية من أجل إقامة العدل.



٤ الأفعال المحظورة والشركاء المحرّمون: الجنس غير المشروع في الفقه الإسلامي

يعطي الإسلام المرأة الحق في أن تُعفى من التجريم أو العقاب في مسألة العلاقة الجنسيّة بين البالغين بالتراضي .

إسراء نعماني، "قائمة إسلامية بحقوق النساء في غرفة النوم"، ٢٠٠٥[١]

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ القرآن، السورة ٢٤، الآية ٢

الجنس، للمفارقة، هو في آن الفعل الحميم، الأكثر خصوصية الذي يقوم به الإنسان ونشاط مجتمعي أساساً. تنظم جميع المجتمعات والثقافات النشاط الجنسي بين أعضائها. وهناك حدود مؤكدة مسموح بها، بينما بعضها الآخر غير مسموح به؛ بعض الأفعال مستحسنة، في حين أن بعضها الآخر ممنوع. والمسلمون ليسوا الوحيدين في التمييز بين ما هو قانوني وغير قانوني، ما هو مناسب وما هو غير مناسب. وتاريخيّاً لم تكن المجتمعات الإسلامية فريدة من نوعها (أو موحدة) في فرض العقوبات، بما في ذلك العقاب البدني، على أولئك الذين يكسرون القواعد. مع ذلك، على الرغم من أنّ الترتيبات الخاصّة للأنشطة الجنسية المشروعة وغير المشروعة التي وضعها المفكرون المسلمون الكلاسيكيون المستمدة من أوامر مذكورة في القرآن والسنة تشترك في بعض العناصر مع الثقافات والتقاليد الأخرى، إلا أنها تختلف عنها بطرق حاسمة –

---

[١] نعماني، الوقوف وحيداً في مكة ، ص ٢٩٥.

على وجه الخصوص، في معاقبة الرجال والنساء بطريقة متساوية بسبب فشلهم في مراعاة الحدود.

يتحدث القرآن بعبارات قاسية عن الجنس خارج الحدود الشرعية - مع الزوجة أو مع "ملك اليمين" - وذلك بوصفه فساداً ومعصية، ويشير مراراً إلى العفة (حرفياً، حماية المرء لأعضائه التناسلية)، بوصفها فضيلة بالنسبة للذكور والإناث على حد سواء[1]. كان الزنا، أي العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة ليست زوجته ولا مملوكة له، هو أخطر ما في العلاقات الجنسية حيث وُصِف في القرآن وعولج في السنة النبويّة. أحد العناصر الحاسمة في الزنا وفقاً لما توسّع بذلك المفكرون المسلمون هو طبيعته التوافقية، على الرغم من أن بعض المفكرين صنّفوا الزنا العادي بجانب "الزنا بالقوة" (بالجبر). الموافقة الحرة لشخصين على ممارسة علاقات جنسية لم تكن كافية أو حتى على علاقة بالضرورة فيما إذا كان الجنس بينهما مشروعاً ومقبولاً اجتماعيًا. ومثل النظم الشرعية للشرق الأدنى القديم والبحر الأبيض المتوسط، فنصوص المصادر الإسلامية والشرع الإسلامي المطوّر عقدت الرأي أن الوضع الفردي للطرفين والعلاقة الشرعية بينهما هما ما كان يحدّد فيما إذا كانت الجنس شرعياً. هل كان الأفراد أحراراً أو مستعبدين؛ متزوجين، أم كانوا متزوجين سابقاً، أم لم يتزوجوا قط؛ وهل كانوا من الذكور أم من الإناث؟

---

[1] انظر، على سبيل المثال، Q. 23: 5-6. يصف القرآن الزنا ب "الفاحشة (fahisha) وساء سبيلاً"، ويحظر على المؤمنين حتى من الاقتراب منه (القرآن.Q. 17:32)؛ القرآن في Q. 33:35، تمنحُ البركات بشكل مواز الرجال والنساء المسلمين والمسلمات الذين يجسدون مجموعة من السلوكيات الفاضلة بما في ذلك العفة.

لا يتماثل الترتيب الخاص للممارسات الشرعية والممارسات غير الشرعية الذي شكّله فقهاء مسلمون من ما قبل العصر الحديث مع القوانين أو الأعراف الراهنة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أو بين المسلمين الذين يعيشون في الغرب. فهذا المخطط الكلاسيكي، مع حفاظه على العرف العام في المنطقة في ذلك الوقت، قَبِل بممارسة الجنس بدون تراض مع الإناث المستعبدات، وكذلك تزويج (دون موافقة) القاصرين من الذكور والإناث من قبل آبائهم؛ شرائع يومنا هذا لا تسمح بالعبودية وزواج القاصرات (على الرغم من أن تعريف القاصر يتباين كثيراً) على حدّ سواء[1]. والرأي القائل "إن الموافقة تحدث فرقاً فيما إذا كان سيُنظر إلى بعض النشاط الجنسي على أنه غير أخلاقي أم غير أخلاقي"[2] هو أمر مشترك على نطاق واسع . ومعظم المسلمين الذين يعتنقون الرأي القائل إن الموافقة ضرورية لا يعبّرون عن آرائهم بشكل قاطع كما تفعل الكاتبة الأمريكية المسلمة إسراء نعماني بقولها إنه لا تجب المعاقبة على "ممارسة الجنس بالتراضي بين البالغين". بدلاً من ذلك، غالباً ما يُنظر إلى الموافقة على أنها ضرورية ولكن غير كافية ليكون الجنس مشروعاً. لم تكن وجهات النظر الإسلامية الكلاسيكية حول الموافقة وعلاقتها بالمشروعية، أو افتقاد وجود ذلك أصلاً، ظاهرة في السياق الأوسع للشرق الأدنى والبحر الأبيض المتوسط في أواخر العصور القديمة، حيث كان يتم التعامل حتى مع المرأة الحرة على أنها ملكية جنسية بمعنى من المعاني، وكان من المتوقع مشاركة العائلة في ترتيبات زواج أفراد الأسرة، خاصة الفتيات. في

---

(1) يبدو أن أدنى سن يكون تسع سنوات للفتيات (وأربعة عشر عاماً للبنين) في إيران ما بعد الثورة. تسعة أعوام على أنه سن الرشد بالنسبة إلى الإناث، انظر الفصل ٨.

(2) (أرشارد) Archard، القبول الجنسي، ص ١.

الوقت نفسه، فإن باقة متنوعة من الترتيبات شبه الزوجية، بما في ذلك التسري بالرقيق والعلاقات الجنسية المؤقتة، كانت مباحة أحياناً، الأمر الذي كان يسمح بزواجات أكثر مرونة.

بعد أكثر من ألف سنة، لم يعد التسري الشرعي موجوداً في العالم الإسلامي، في حين أصبح تعدد الزوجات أمراً محدوداً قانونياً في كثير من الأماكن، وأضحت المؤسسات البيروقراطية للدولة منخرطة في إعطاء رخص الزواج وتسجيله. في الوقت نفسه، أصبحت أعراف الزواج البديل والأعراف الشبيهة بالزواج البديلة تظهر أو تعاود الظهور في أماكن مختلفة من العالم الذي غالبية سكانه من المسلمين. وتشمل هذه الأعراف زواج المتعة ، وهو شكل لزواج محدود الوقت مبرم في الشرع الشيعي ويحدث في بعض الأحيان أن يعمل به أهل السنة في الغرب؛ زواج المسيار، وهو نوع من الزواجات يقدّم مطالب زوجية محددة أكثر من المعتاد ووافق عليه بعض المفتين في السعودية؛ والزواج العرفي، الذي يعمل به في مصر بوجه خاص. وهذا النوع الأخير، هو زواج ديني غير مسجل وفقاً للقانون المدني، ويشبه في العديد من النواحي العرف الشائع في بعض مجتمعات المهاجرين من أوروبا والمجتمعات الأفريقية الأمريكية والذي يقوم على الزواج في طقوس دينية فقط بدون السعي لاعتراف مدني. ويعزى جزئياً الارتفاع في أعراف الزواج غير الرسمية هذه، وكذلك ما يحتمل أن يكون ارتفاعاً في معدل ممارسة الجنس خارج إطار الزواج، إلى وجود فجوة كبيرة ومتزايدة بين النضج الجنسي، ابتداء من سن البلوغ، وبين النضج الاجتماعي، أي السن المقبولة اجتماعيا للزواج. هذا لا يعني أن ممارسة الجنس غير المشروع (الجماع قبل الزواج، العلاقات الجنسية

خارج إطار الزواج، وما إلى ذلك) لم يكن معروفاً في الماضي أو أنه لا يمارس في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة اليوم، وإن كان غالباً دون أن يُكتشف أو بفرض عقاب بشأنه[1].

يعني ارتفاع سن الزواج للذكور والإناث المسلمين في العديد من المجتمعات أن أشكالاً بديلة من العلاقات الجنسية المتبادلة تحظى بالموافقة بحكم الأمر الواقع، على الرغم من استمرار أهمية عذرية الإناث في العديد من المجتمعات. ومع ذلك، هناك رفض عام من جانب العديد من المسلمين لمواجهة مسألة وجود الجنس خارج إطار الزواج. ويرجع هذا التردد في جزء منه إلى مبدأ سلوكي متكامل يحظر على المرء الكشف عن معاصيه ويطلب منه التستر على معاصي الآخرين. وهذا الأمر لا يسمح بتواجد دراسات جدية تأخذ بعين الاعتبار كيفية تغيّر الممارسات الجنسية للمسلمين، وكيف أن المفاهيم الحديثة حول أهمية القبول التي تحظر ببساطة كل أنواع الجنس خارج نطاق الزوجية تبدو أقل حتمية بالنسبة لبعض المسلمين في الغرب، وكيف يجب تناول المسائل العملية مثل التقاطعات بين الزواج الديني والزواج المدني في الدول القومية الحديثة، وخاصة تلك التي يشكل فيها المسلمون أقلية.

---

(1) تثبت مجموعة متنوعة من الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية أنها "لم تتبع القواعد دائماً." لكن، وكما لاحظ أحد الأنثوغرافيين عن المغرب"، كان الانحراف عن المعايير أكثر محدودية في الماضي، "قائلاً:" لقد كان هناك في الآونة الأخيرة بعض التغيير في القواعد نفسها "بخصوص السلوك.David (ديفيد)، "تغيير العلاقات بين الجنسين في بلدة مغربية"، ص ٢١٠. لتقييم مقتضب للوضع المغربي المعاصر ، انظر Dialmy، "الشباب المغربي والجنس والإسلام".

تمهيداً لمناقشة الفكر الإسلامي المعاصر بشأن ممارسة الجنس خارج نطاق الزوجية، سوف يتناول هذا الفصل التعريفات الكلاسيكية للسلوك المشروع وغير المشروع، والمكافآت والعقوبات المرتبطة بكل منهما. لم يقتصر الاهتمام بالناحية التنظيمية من قبل الفقهاء الكلاسيكيين على الأنشطة غير المشروعة لكنه شمل أيضاً حتى النشاط الجنسي الشرعي، مثل العلاقات الجنسيّة بين الأزواج[1]. وفي تباين ملحوظ في الاهتمام المفرط بفرض عقوبات على ممارسة الجنس غير المشروع في بعض السياقات الإسلامية اليوم، حيث تنفيذ عقوبات الحدود يعتبر رمزاً للأصالة الإسلامية، كانت استجابة فقهاء ما قبل العصر الحديث على ممارسة الجنس غير المشروع قاعدة عملية عموماً بدلاً من الإصرار العقائدي على معاقبة المذنبين. من الواضح من كل ما هو صريح وما يبقى غير بيّنٍ في نصوصهم هو أن أنواعاً مختلفة من النشاط الجنسي غير المشروع كانت تُمارس دائماً في المجتمعات الإسلامية. فقد قبل الفقهاء والقضاة بعقوبات الحدود من حيث المبدأ، لكن - جزئياً على الأقل لأن قواعد الأدلّة جعلت إثبات تهمة الزنا مسألة ليست بالسهلة - افتُرض في كثير من الأحيان أن حالات الجنس غير المشروع لم تكن لتمرّ دون عقاب من قبل السلطات البشرية.

[1] *نكاح*، يستخدم المصطلح من قبل الفقهاء من أجل عقد الزواج، ويشير حرفياً إلى الجماع، يكون الزواج مرتبطاً بشكل وثيق بالجنس. يعكس التعامل مع هذا المصطلح في مقطع ل Haskafi حصكفي في الدر المختار (ص ٢-٣) هذا الغموض: وفقاً لوجهة نظر المذهب الحنفي، يشير القرآن في بعض الحالات إلى الزواج عندما يستخدم النكاح، ويشير في حالات أخرى إلى أي علاقة جنسية.

مع ذلك، فإنّ مجرّد أن كان الزنا قد فلت من العقاب فالأمر لم يكن يعني أنه لم تكن ثمة تبعات دنيوية قانونية على الجماع خارج إطار الزواج. فقد تمّ تنظيم التعامل مع آثار الزنا كجزء من معالجة أوسع من قبل الفقهاء للسلوك الجنسي عند المسلمين، وغالباً ما كانت تتداخل الآثار القانونية المترتبة على اللقاءات الجنسية الحلال والحرام. وتوضح وجهة النظر التي تنص على أن أي فعل جنسي يستأهل إما "ثواب أو عقاب" مطلب المهر (أو ثمن الشراء، في حالة المملوكات من الرقيق)، وإمكانية تحويل العقاب عن طريق التعامل مع الفعل الجنسي غير المسموح به بأنه خطأ، تحصل المرأة المتورطة فيه على تعويض على صورة ما يليق بها من مهر على حد سواء. وتسمح مثل هذه "الأخطاء" أيضاً بامكانية نسب الابن إلى أبيه، الأمر الذي لا يبدو ممكناً في العلاقات غير المشروعة. يظل الحد بين الحلال والحرام غير قابل لأن يتحدّاه أحد، إنما في الممارسة العملية، هناك أعمال محددة ليست دائماً قابلة لتصنيف دقيق على هذا النحو.

حماية العفة: النصوص الكلاسيكية

- وفقاً لمقاطع قرآنية، روايات الحديث، وأعمال الفقهاء والمفسرين، فإن الجنس الشرعي – أي الأفعال المقبولة بين شريكين يسمح لأحدهما أن يكون مع الآخر – يكون جيد، صحي، ويستحق الثناء بوصفه النموذج المعتمد إلهياً للمتعة . ممارسة الجنس غير المشروع – حيث يُحظر على الشريكين أن يلتقي أحدهما الآخر، أو، بمستوى أقل، تكون الأفعال المعينة التي يتم التورد بها غير

مستحسنة[1] -، تستحق الشجب، فهي سبب الفوضى الاجتماعية والخطيئة الشخصية، وتستحق العقوبة الدنيوية وكذلك العقاب الإلهي في الآخرة. ويوضح كثير من الأحاديث النبوية، التي وجدت في صحيح مسلم وغيره من المصادر، كلاً من طبيعية الرغبة الجنسية وأهمية تلبيتها فقط داخل السياقات المشروعة . ويقدّم مسلم هذه الأقوال من كلمات النبي وأفعاله تحت عنوان "باب ندب من رأى امرأة فوقت في نفسه إلى أن يأتي امرأته أو جاريته فيواقعها". الروايات، كما نقلها جابر بن عبد الله، تقول إنّ محمداً "رأى امرأة، فأتى امرأته، زينب، وهي تمعس منيئة لها، فقضى حاجته". وفي رواية أكثر تفصيلاً، ينصح النبي أصحابه في وقت لاحق أنه "إذا رأى أحدكم أعجبته المرأة، فوقعت في قلبه، فليعمد إلى امرأته فليواقعها، فإن ذلك يرد ما في نفسه"[2].

لقد استخلص الباحثون من هذا القول ومن روايات أخرى مماثلة أن الرجل لا يعتبر مسئولاً إذا أثارته امرأة لا تربطه بها علاقة جنسية شرعية - إضافة إلى انه لا يتعمّد السعي إلى هذه الإثارة. نصيحة أخرى لها علاقة بما سبق، تنسب إلى ما قاله النبي، ونترجمها هنا بحرية: "[النص الحرفي: يا علي، لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى وليست لك الآخرة؛ رواه الترمذي ٢٧٠١

[1] من منظور العقاب كلمة "الذي" عموماً أكثر أهمية من "ماذا" ،العمل المرفوض مثل ممارسة الجنس الشرجي أو مع لحائض وهي شريك شرعي، أقل خطورة بكثير من فعل موافق عليه مع شريك محرّم .

[2] صحيح مسلم، ك. النكاح "، الذي يرى امرأة، و يتأثر قلبه، يجب أن يأتي زوجته، وينبغي أن يقيم الجماع معها، "ترجمة. صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧٠٤-٥. ويشمل أحد الأقوال، في نصيحة لاحقة لأصحابه، قول النبي إن "المرأة تقبل وتدبر في شكل شيطان".



وصحيح الجامع ٧٩٥٣ – مترجم][1]. إشباع الرغبة بسبب هذه الإثارة ليس جائزاً فحسب، بل موصى به: يجب على الرجل في هذه الحالة أن يتبع مثال النبي ويعود إلى المنزل كي يجامع زوجته، ويُنقل عن النبي أيضاً أنه قد قال أن الرجل سوف يجزى من الله على مثل هذا الفعل. عندما سأله أحد الصحابة المرتابين: لماذا سوف يكافئه الله على مثل هذا الفعل الممتع؟ ، أجابه النبي بالسؤال عما إذا كان الله سوف يعاقبه على تلبية رغبته بصورة غير مشروعة. ثم يوضح محمد، أنه تماماً كما يعاقب على الإشباع غير المشروع للرغبة، كذلك يجزي على الإشباع الشرعي للرغبة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن رغبة الإناث لا تظهر في هذه التقاليد، التي تفترض أن تكون الزوجة ميسرة للعمل الجنسي ومذعنة لرغبات زوجها، ناهيك عن مبادلتها إياه الرغبة: الشهوات التي أثارتها امرأة أُمكن أن يتم إشباعها بسهولة مع امرأة أخرى.

كانت التعريفات الإسلامية للعلاقة الجنسية الشرعية والعلاقة الجنسية غير الشرعية بمعاييرها المزدوجة التي تحكم السلوك الجنسي لكل من الذكور والإناث مشتركة مع النظم القانونية القديمة الأخرى (اليونانية، الرومانية، والكتاب المقدس). كان يمكن أن يكون لدى الذكر المسلم أكثر من شريكة شرعية، ويصل العدد إلى أربع زوجات وعدد غير محدود من المملوكات من

---

[1]) كما تمت الترجمة "تكون أول نظرة لك ولكن الثانية تكون خسارة لك،" في Mutahari (المطهري)، "الرداء الإسلامي المتواضع "، حيث نقل عن الحر-العاملي، *Wasa'il al-Shi'ah* (لم يتم تقديم مزيد من بيانات النشر). انظر أيضاً: "قال النبي محمد: " ... لا تدع نظرة ثانية تتبع الأولى. يسمح لك بأول نظرة ولكن ليس في الثانية ". [أحمد وأبو داود والترمذي]. " نقلا عن مقالة الإسلام اليوم The Girlfriend-Boyfriend Relationship "علاقة صديق – صديقة " .



العبيد (وللرجال الشيعة، عدد غير محدود من زوجات المتعة) في حين كان يمكن أن يكون للأنثى المسلمة رجل واحد بالحلال واحد في وقت واحد، إما زوجها أو سيدها، في حالة المملوكة غير المتزوجة من الرقيق. مع ذلك، فإن مدى الشريكات المتاحات للرجل بموجب الشرع الإسلامي كان محدداً أيضاً بطريقة أكثر بروزاً مما هي عليه مما عليه الحال في النظم القانونية الأخرى تلك. الأكثر وضوحاً هنا هو أن الشركاء من الذكور، الذين كانوا شرعيين تماماً تحت سقف القانون اليوناني والروماني (وإن لم يكن في ظل قانون الكتاب المقدس) حيث كان الذكور المشار إليهم في هذه القضية من العبيد أو أقل شأناً من النساء من الناحية الاجتماعية، حرّموا في ظل الشرع الإسلامي[1].

كانت القواعد الإسلامية التي تحكم ممارسة الجنس بين الرجال والنساء أكثر صرامة أيضاً في بعض الجوانب الرئيسية من تلك القواعد الأخرى التي تحكم ممارسة الجنس بين الرجال والنساء في المجتمعات القديمة، والتي تميل إلى معاقبة الرجال فقط على العلاقة الجنسية مع النساء العذراوات أو مع المتزوجات اللواتي كانت حياتهن الجنسية تحت سيطرة الأب أو الزوج. وبموجب القانون اليوناني القديم، "كانت الثمرة الوحيدة الممنوعة رسمياً هي زوجة مواطن آخر"[2]. وبالمثل كان القانون الروماني يميّز بالنسبة للرجال

---

[1] لمناقشة المواقف اليونانية والرومانية نحو الجنس بين الذكر / الذكر، انظر الفصل ٥.

[2] يستمر Yalom (يالوم)، تاريخ زوجه، ص ٢٢، قائلاً: "على الرغم من أن الزواج بين جنسين مختلفين كان الزواج في شكل معترف به قانوناً كشكل من أشكال الزوجين في اليونان القديمة، ولم يكن الأزواج بأي حال من الأحوال يقتصرون على العلاقات الجنسية مع زوجاتهم، وكان بإمكانهم الحصول على الجنس التكميلي خارج سرير الزواج مع المحظيات، الإماء والعبيد، ذكوراً وبغايا، والذكور والإناث من العشاق." (انظر دوفر، "مواقف الكلاسيكية اليونانية نحو السلوك الجنسي"، ص ٢٢، لتعريف أوسع قليلاً من **moikheia**، بما في ذلك إغواء المرأة الحرة

المتزوجين بين أن يكون أحدهم غير مخلص وارتكاب الزنا؛ وكانت الجريمة الأكثر خطورة في الزنا تتجسّد في أن تكون المرأة زوجة رجل آخر[1]. وبموجب القانون الحاخامي، كانت القيود الأخلاقية تحكم سلوك المطلقات أو الأرامل، لكن يعاقب فقط على الجرائم التي ترتكبها، نساء عذراوات، مخطوبات، أو متزوجات، أو تورطن فيها[2]. على النقيض من ذلك، بالنسبة إلى رجل مسلم، فإن أية ممارسة للجنس بالتراضي مع امرأة ليست زوجته ولا أمته التي ملكه كانت تعتبر زنا، وهو ذلك الشكل غير المشروع من النشاط الجنسي والذي أعتبر أكثر ما اهتم به الفقهاء المسلمون الكلاسيكيون. (يبدو أنه قد حدث بعض التسامح المبكر لإعارة الإناث المملوكات من العبيد، لكن لم يسمح به إطلاقاً في التقاليد الشرعية القائمة). وعلى الرغم من أن شريكات الرجل المسلم قد يكن عدديا غير محدودات من الناحية النظرية، فبالنسبة لغير

الأخرى تحت الوصاية بالنسبة للذكور). ولاحظ يالوم أنه كان يتم فصل "الزوجات، عن الرجال ما لم يكونوا أزواجهن، وتعاقب بشدة إذا تم القبض عليها مع عشيقها " (ص ٢٣)، لا يتناول يالوم على وجه تحديد إمكانية اتخاذ النساء المتزوجات عشاقاً من الإناث أو الاستفادة الجنسية من عبيدهم الإناث. انظر سكينر، العلاقات الجنسية في الثقافات اليونانية والرومانية، ص ١٣٩-٤٠، على حالة الزنا في أثينا.

[1] Treggiari ، الزواج الروماني، ص ٣١٢-٣. وتجدر الإشارة إلى أن Treggiari عزا ازدواجية المعايير الأوروبية في المسائل الجنسية لنفوذ الإسلام، وليس لنفوذ روما. تطرق يالوم (تاريخ الزوجة، ص ٣١ وما يليها) أيضاً إلى قضية الزوجات الزانيات في روما. سكينر (العلاقة الجنسية في اليونانية والثقافات الرومانية، ص ٢٠٦-٢٠٧) يستخدم مصطلح الزنا لوصف الجنس غير الزوجي من قبل، أو مع امرأة متزوجة دون استجوابا لافتراضات للتعريف بها.

[2] لخص يالوم: "[يتم تطبيق القانون العبري القديم التي يحرم الزنا حصراً على النساء، الأمر الذي يتطلب منهن للحد من نشاطهن الجنسي. الاقتصار على رجل واحد فقط. لم يكن هناك أي شرط من ذلك القبيل بالنسبة للرجال المتزوجين، الذين سمح لهم بممارسة الجنس مع النساء غير المرتبطات، يرتكب الرجال الزنا إذا مارسوا الجنس مع زوجة رجل آخر. "يالوم، " نماذج الكتاب المقدس"، ص ٢٣. انظر أيضا ديفيز، إن القارئ المعارض، ص ٣.

رجال النخبة، الذين لا تكفيهم مواردهم لاقتناء العبيد أو الزواج من زوجة ثانية، فإن الزواج من امرأة واحدة كان القاعدة وليس الاستثناء.

وعلى الرغم من الكيل بمكيالين فيما يتعلق بعدد الشركاء القانونيين الذي كان يمكن أن يكون للرجال والنساء، وكذلك مقدار كلمة كل طرف في مسائل بدء، استمرار، وإنهاء تلك العلاقات الشرعية، لم يكن ثمة اختلاف فيما يتعلق بعقوبة ممارسة الجنس خارج تلك العلاقات. يحدد القرآن عقوبة مئة جلدة لكل ذكر وأنثى تورّط أي منها في الزنا، إذا كانوا أحراراً، ونصف هذا العدد من الجلدات للجناة من العبيد[١]. وفقاً لسابقة نسبت إلى النبي محمد، يتم فقط جلد الجناة منالرقيق أو الذين لم يتزوجوا من قبل، في حين تطبّق بحق الأحرار المتزوجين أو الذين كانوا متزوجين[٢] عقوبة أشد، وهي القتل رمياً بالحجارة، أي الرجم حتى الموت – وهو عقاب من الكتاب المقدس لاعتداء جنسي مختلف[٣]. يربط القانون الإسلامي العقوبة الأشد وهي الرجم بالحالة الاجتماعية لكلا الجنسين، ذكر أو أنثى. وهكذا، فإذا ارتكبت امرأة لم تتزوج من قبل جريمة الزنا مع رجل متزوج أو سبق له الزواج، فسوف يتم جلدها

---

(١) القرآن2 :24 . تستخدم في كتابة منقوشة هذا الفصل، لعدد الجلدات. انظر القرآن 4:25 للنساء المستعبدات اللواتي يرتكبن "الفجور".

(٢) انظر مناقشة كلمة *إحسان* من حيث صلتها بجواز زواج النساء الإماء من أهل كتاب في الفصل ١، رقم ٤٦. لاحظ أنه للمرة الثانية هنا الغموض في مصطلح *محصن* وصلتها بعقوبة إقامة الحد: يشير إلى كل من الحرية والحالة الاجتماعية.

(٣) انظر Deuteronomy (سفر التثنية) ٢٢: ٢١-٧. يذكر الرجم مرات عديدة في مكان آخر في الكتاب المقدس من العبرية لمجموعة متنوعة من الجرائم غير الجنسية (على سبيل المثال، Leviticus (سفر اللاويين- الكتاب الثالث من الكتاب المقدس، الذي تحتوي على تفاصيل القانون والطقوس ٢٠: ٢ و ٢٧:٢٠).

هي أما هو فيُرجم . ويكون الوضع معكوساً في حال كانت المرأة متزوجة وكان الرجل عازباً. ويطبق الفقهاء هذه المعايير ككل، فلم يشيروا قط إلى أن النساء يجب أن يخضعن لعقوبة أشد من الرجال في حال الجرم المرتكب هو ذاته، أو أن يتم التخفيف من جريمة الرجل إذا لم تكن المرأة التي شاركها السرير زوجة شخص آخر أو امرأة مخطوبة.

ورغم أن هذه العقوبات في إقامة الحد مبينة بوضوح، فإن فرض أي عقوبة بتهمة الزنا يتطلب إثباتاً صارماً، ويكون ذلك عموماً إما عن طريق شهود أو عن طريق الاعتراف. يطلب القرآن شهادة أربعة شهود عيان[1]، يحدد الفقهاء مواصفات واحدهم بأنه يجب أن يكون الشاهد بالغاً، ذكراً، مسلماً، وقادراً على الشهادة على أنه رأى عمل الإيلاج الفعلي؛ وفي وصف الفقهاء لما يجب على الشهادة أن تتضمن، يستخدمون تشبيه دخول المفتاح في القفل، أو غمس قلم في محبرة [النص الحرفي: فالزنا الذي يجب به الحد لا يكون إلا بإدخال الفرج في الفرج، وقد دل على ذلك ما رواه أحمد وأبو داود وابن حبان والدارقطني وغيرهم في قصة الأسلمي الذي زنا وأتى إلى النبي مقراً بالزنى، فقال له النبي :أنكتها ؟ قال نعم: قال: حتى غاب ذلك منك في ذلك منها، كما يغيب المرود في المكحلة، والرشا في البئر؟ قال: نعم. - مترجم]. تطبّق العقوبة القاسية على أولئك الذين يتهمون امرأة بالجماع غير المشروع لكن لا يمكنهم إحضار ثلاثة شهود إضافيين على جريمتها. ويصبح هؤلاء المشتكين هم أنفسهم مذنبين بارتكاب حد القدحْ ويكونِون من ثم عرضة

---

(1) القرآن ٤:٢٤.



للعقوبة، أي الجلد ثمانين جلدة، وفقاً للسورة ٢٤،الآية ٤، وهي عقوبة بالشدّة ذاتها تقريباً التي لعقوبة جريمة الزنا نفسها. ويمكن أن يثبت الاعتراف أيضاً تهمة الزنا، على الرغم من أن القرآن لا يذكر هذا النموذج من الإثبات، فإن عدداً من الأحاديث المنقولة عن النبي يعاقب المخالفين على أساس اعترافاتهم على أنفسهم – التي توضح التقاليد، أنه كان يثنيهم عن فعلها[1]. ويظهر الجزء الأكبر من تقاليد الأدب وكتابات الفقهاء النفور الحقيقي من كلا الاتهامين – يمكن أن يعزى بعضها على الأقل إلى المعاقبة القرآنية على تُهم غير مدعمة – والاعتراف.

ينطبق الإثبات من خلال الشهود أو الاعتراف على الرجال والنساء المتهمين بالزنا على نحو متساو، لكن هناك مبدأ واحد تجعل النساء على مقربة من العقاب بطريقة غير مقبولة. إن الرأي السائد في الفكر التشريعي للمذهب المالكي هو أن الحمل الذي يظهر عند امرأة غير متزوجة (أو في فترة العدّة من الطلاق أو الترمل) هو دليل ظاهر على الزنا. لا تشاطر المدارس التشريعية الأخرى المذهب المالكي بذا الرأي، فترى أن مثل هذا الحمل لا يوفر درجة اليقين المطلوبة لإثبات أنّه تم ارتكاب عمل غير قانوني. وحتى بين المالكية، فإن تأثير الرأي القائل بأن الحمل إثبات الزنا أُسْكت عبر قبول لفترة الحمل

---

[1] في تقليد واحد نُقل عن أبي هريرة، يشجع النبي الرجل على الاستمرار باعترافه بالزنا من خلال استدارة رأسه مراراً وتكراراً، حتى يعترف الرجل أربع مرات، أي ما يعادل شهادة أربعة شهود. أبو هريرة هو الراوي الرئيسي لعدة تقاليد تشويه سمعة تجاه المرأة نوقشت في الفصل ١. رواه صحيح البخاري (ك. النكاح "، والطلاق الذي يعطى في حالة الغضب، تحت الإكراه، السكر، أو الجنون، "ترجمة. خان، المجلد ٧، ص ١٤٧ –٨) يروي الحدث على سلطة شاهد آخر، كذلك ظهر قول مشابه في صحيح مسلم.

مطوّلة تصل إلى أربع سنوات أو خمس، وخلالها يمكن للحمل أن ينسب إلى الزوج السابق. ففي الواقع، استخدم الفقهاء والقضاة في المجتمعات الإسلامية قبل العصر الحديث مجموعة متنوعة من المناورات والأعذار الشرعيّة لإفشال تطبيق عقوبات الحد، حتى حين كان الطرفان يعترفان بجماع خارج نطاق الزواج. وبسبب خطورة جرائم الحد وشدة العقوبات عليها، أصبح هناك مبدأ تشريعي هام وهو أنه في حالات الشك، يجب إسقاط عقوبات إقامة الحد لصالح عقوبات تقديرية أكثر اعتدالاً. يُنْسَب إلى النبي حديثان لصالح هذا الإسقاط للحد: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم" و"ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"[١].

إنّ اهتمام الفقهاء الصارم بمعايير إثبات غير قابلة للتحقيق على ما يبدو وضع بثبات مسئوليّة الحكم بالزنا والعقوبة عليه أيضاً في أيدي السلطات العامة، بدلاً من جعل ذلك مسألة للانتقام الخاص[٢]. وتوضح العديد من

---

[١] الترمذي، وفقاً لما نقل وترجم من قبل رضوي في "الزنا والفحشاء في الفقه الإسلامي"، ص ٢٧١-٢٧٢.

[٢] لم يتم تتبع الكتابات النظرية للفقهاء دائماً في الممارسة؛ وكانت المحاكم أكثر استعداداً للنظر في دعاوى بشأن الزنا والأفراد المعنيين بشرف العائلة، وكانت تتصرف أحياناً خارج نطاق القضاء عند مواجهة سلوك مشبوه. وفقاً ليزلي بيرس، في دراسة لها من البلاط العثماني من Aintab (عنتاب)، "لم يكن قانون الفقهاء غير خطير على الادعاء النشط من الجنس غير المشروع؛ بدلاً من ذلك، كان معنياً بالحفاظ على الوئام الاجتماعي في مواجهة ما عرف ضمنياً بحتمية حصول الزنا". انظر Peirce (بيرس)، حكايات الأخلاق: القانون والمساواة بين الجنسين في المحكمة العثمانية في Aintab، من أجل مناقشات هامة حول الكيفية التي يمكن أن تلعبها اتهامات بسوء السلوك الجنسي في الممارسة. الاقتباس هو من ص ٣٥٤. تابع في الملاحظة، على الرغم من أن ذلك قد لا يكون من المتوقع، استناداً إلى مذاهب الفقهاء، "كانت المداولات حول الزنا في

الأحاديث النبوية الموجودة عند كل من البخاري ومسلم أنه حتى لو وجد رجل زوجته مع رجل آخر، لم يكن باستطاعته أن يأخذ القانون بيده، بل كان سيضطر بدلاً من ذلك لإحضار ثلاثة شهود إضافيين للمثول أمام السلطة العامة لتحكم على جريمتها . وماذا بشأن الزوج الذي يشهد زنا الزوجة لكنه لا يستطيع إثبات دعواه بالشهود الإضافيين اللازمين؟ في مثل هذه الحالة،فإن أكثر ما كان بإمكانه فعله هو إنكار أبوة الطفل الذي تحمله زوجته أو الذي قد تكون أنجبته، وذلك عبر متابعة سلسلة من الأيمان المتبادلة، المنصوص عليها في الآيات التي تأتي مباشرة بعد تلك الآيات التي تتحدّث عن عقوبة الزنا[1]. وفي الإجراء القرآني المعروف المسمى باللعان، يمكنه التنصل من أبوة طفل زوجته دون أن يُجبر على تلبية المتطلبات المعتادة، التي من المستحيل تقريباً تلبيتها، من أجل إثبات الزنا. مع ذلك، يمكنها الدفاع عن نفسها ضد اتهاماته بأن تقسم أربع أيمان بأنها غير مذنبة؛ عند ذلك، يتم فسخ زواجهما دون أن تكون عرضة للعقاب، لكنها سوف تضطر إلى رعاية الطفل وحيدة -تماماً كما لو أنها قد ولدته من الزنا. على الرغم من أن الأطفال الذين يولدون من الزنا ليسوا متهمين بارتكاب أية مخالفات، فإن وجود من مثل هذا الطفل يهدد استقرار النظام الذي يحكم علاقات القربى والتفاعل الاجتماعي.

تعدّ العلاقة الجنسية الزوجية الفعل الجنسي النموذجي في الشريعة الإسلامية. إلا أن طبيعتها القانونية لا تعفيها من التدقيق الشرعي؛ وإذا كان

المحكمة ممكنة لأنه في الممارسة كانت قادرة على تخفيف قواعد صارمة من الشهود، الواردة في قضاء القضاة أصحاب الدراسات والكتيبات، معترفة بالأدلة الظرفية والشائعات".(ص ٣٥٥)

[1] القرآن: ٢٤. ٦-٩



ثمة شيء غير ذلك، يصبح العكس هو الصحيح. وللجنس في إطار الزواج مجموعة متنوعة من العواقب المالية، الاجتماعية، والطقسيّة التي تتطلب تنظيماً فقهياً. القانون الأول المتعلّق بالجماع الجنسي في الزواج يلزم الزوج بأن يدفع للزوجة كامل المهر، مما يضيع عليها فرصة فسخ الزواج على أساس عجزه، ويخلق حظر ذوي القربى - وهذا يعني، الحواجز التي تمنع الزوج أن يتزوّج أقارب بعينهم من أقارب زوجته لاحقاً كما يمنع الزوجة من الزواج من أقارب بعينهم من أقارب الزوج لاحقاً، وتلزم الزوجة أن تلتزم بالعدة في حالة ترمّلت أو طلّقت. وكل ممارسة للعلاقة الجنسية الزوجية يحدث فيها إيلاج يتطلب من الزوجين القيام بالغسل، من أجل الوصل إلى حالة طهارة طقسيّة قبل أن يكون بإمكانه أو إمكانها أن تصلي. لا تستنفذ هذه القائمة الآثار الشرعيّة لممارسة الجنس في إطار الزواج، ولكنها تقدم نقطة انطلاق للنظر في كيفية المقارنة ممارسة الجنس غير المشروع عبر آثارها الشرعية[1].

يختلف الزنا بطريقتين حاسمتين عن الجماع في الزواج الشرعي، وذلك بصرف النظر عن مسألة العقاب. أولاً، الالتزام بدفع المهر ليس مفروضاً أبداً في حالة العلاقة الجنسية غير الشرعية خارج الزواج. ثانياً، أي نسل من الزنا ليس له أهل شرعيون. وهاتان القضيتان المترابطتان كتوأمين، أي المهر والقرابة من الأب والأم، هما النتيجتان الأوليتان للجنس الشرعي بين الزوجين (وهما

---

[1] بالإضافة إلى ذلك، إذا حدث الإتمام بشكل صحيح، المهم تحديد متى تحتاج المرأة إلى أن تتمم زواجاً آخر قبل أن تستطيع الزواج مرة أخرى من رجل تنكر لها ثلاث مرات، "ذاقت حلاوة الجماع." أحياناً، تبرز قضايا أخرى مثل ما إذا كانت امرأة لديها جماع غير مشروع تحسب على أنها عذراء أو thayyib(ثيب) (غير عذراء، تزوجت سابقاً) من أجل تحديد موافقتها على الزواج اللاحق.



موجودتان، وإن بصغتين معدلتين، في العلاقات الجنسيّة بين المالكين والسراري أيضاً). من ناحية أخرى، ثمة مكان تم الاتفاق من قبل الجميع على أن الزنا فيه لا يختلف عن الجنس في إطار الزواج الشرعي: الجماع بين الشركاء المحرمين يجعل الغسل ضرورياً تماماً كما هي الحال بين الأزواج. مع ذلك، فالاختلاف هو سيّد الموقف بين الفقهاء عندما يتعلق الأمر بتحديد العواقب القانونية الأخرى للزنا. وعلى الرغم من هذا الخلاف، فاللافت للنظر أنهم ينكبّون في المقام الأول على تحديد أين وما إذا كان ثمة تشابهات بين جماع الزنا والزواج، ويتناقشون على نطاق واسع حول ما إذا كانت علاقة جنسيّة غير مشروعة يمكن أن تؤسّس، على سبيل المثال، لعلاقات قربى محرمة كما تكون عليه الحال في وضعية الزواج.

في تقديمهم لحججهم حول هذه القضية، لا يناقش الفقهاء عموماً العقوبات على الإطلاق، فقط مسألة ما إذا تم وضع أسس لعلاقات قربى. لنضرب مثلاً إحدى الحالات الافتراضية: هل تصبح زوجة الرجل محرمة عليه لأنه اقترف الزنا مع والدتها (كما ستصبح هي إذا دخل عبر الزواج بوالدتها، حتى عن طريق الخطأ)؟ بما أن الرجل متزوج، ومن ثم وبتوافق آراء الفقهاء، يكون عرضةً لأن يُرجم حتى الموت لجريمته، فمسألة ما إذا كان زوجته ستحرم عليه لا ينبغي أن تكون أمراً غير ذي صلة. فلا يهم إذا حُكم على الرجل بالإعدام ما إذا سيسمح له بمجامعة زوجته أم لا، لأن تنفيذ الحد يجعل من القضية مثاراً للنقاش. على أية حال، الطرق التي ناقش فيها الفقهاء من جميع المدارس الفقهية هذه المسألة توضح أن تنفيذ الحد لم يكن يمثّل همّهم الأساسي؛ إذ في الواقع، فالاستعلام يفترض أساساً أنه لن يتم تطبيق الحد. فقط

حين يتم افتراض هذا، يمكن للسؤال حول ما إذا كان باستطاعة الرجل الاستمرار في العلاقة الزوجية أن يكون مهماً. ويظهر هذا المثال المختصر أن الفقهاء استمروا في تطبيق العواقب الشرعيّة التقليدية للعلاقة الجنسية الزوجية على الأفعال الجنسية غير المشروعة كلما كان ذلك ممكناً. في محاولة لإدخالهم شرعياً، والحد من قوتهم لإثارة الفوضى الاجتماعية. وحتى عندما قرروا أن النتائج ذاتها لم تكن قابلة للتطبيق، فقد كان الأمر متعلقاً بهذه الآثار العادية للعلاقة الجنسية غير المشروعة، التي أثارت عندهم هم أنفسهم كثيراً من الاهتمام، وليس بمعاقبة المذنبين.

من المغري بالنسبة لشخص يريد الوصول بأهميّة إقامة الحدود إلى حدّها الأدنى التأكيد على مسألة التعامل الواقعي للفقهاء مع الأفعال الجنسية غير المشروعة، ولكن انتباههم الموجّه نحو تفاصيل العواقب التافهة للقاءات جنسية تعتبر من منظور آخر محرمة لا ينبغي أن يتم خلطه بالموافقة ضمنياً على تلك الأفعال. لا يعني نهج الفقهاء في التعامل مع التجاوزات الجنسية، في أوقات أخرى، بأنهم لم يقوموا بإدانتها بأشد العبارات الممكنة. لم يتواجد التنظيم البراغماتي للجنس فقط بما يخص الممارسات التي يجدها بعض الليبراليين مقبولة اليوم، مثل الجنس المتوافق عليه بين البالغين غير المتزوجين. بدلاً من ذلك، امتد النهج البراغماتي ذاته ليشمل أفعالاً قد تكون مرعبة، بما في ذلك الاغتصاب. ولم يكن الفقهاء ليعطوا إشارات موافقة بالغمز واللمز على الاغتصاب عندما ناقشوا فيما إذا كانت الأنثى المغتصبة تحتاج للغسل الضروري بعد الجماع القسري (على المغتصب، بموافقة الجميع، أن يفعل ذلك



حتى قبل أن يكون باستطاعته أداء الصلاة)[1]. وفي حين قد يكون الاغتصاب مرعباً ويستحق العقاب، فقد أولى الفقهاء له اهتماماً وتركيزاً خاصين فلم يصرفوا عنه النظر. يبدو أن هذا النهج العملي، التقني، والشرعي بالنسبة للقضايا التي هي قيد البحث، يفقد النظر في بعض الأحيان في الصورة الكبيرة. مع ذلك، فإنه من المفيد أيضاً أن نضع في حسباننا افتراض الفقهاء أن الأفراد، بغض النظر عن الخطيئة الجنسية التي ارتكبوها، سوف يستمرون في العيش، ويصلّون، كمسلمين.

النسب الأسري، الحيل القانونية، وممارسة الجنس خارج نطاق الزوجية في الفكر الإسلامي المعاصر

تُسلّط رواية استُشهد بها على نطاق واسع جرت خلال حياة النبي الضوء على التوتر المستمر بين ردود الفعل العقابية والشرعيّة على النشاط الجنسي غير المشروع. في هذه الرواية، يؤكّد رجلان مختلفان بأن شاباً كان قد ولد لأنثى من الرقيق، بأنه ينتسب إليهما. ويؤكّد نجل مالك المرأة المملوكة أن الشاب هو شقيقه، فقد "ولد على فراش [الأب]"، نتيجة علاقة جنسيّة شرعية بين مالك ومملوكته. الرجل الذي يؤكّد ذلك هو أخو زوجة النبي سودة، ومالك الرق محل التساؤل كان والدها. ثمّة رجل آخر يعلن أن أخاه، قبيل وفاته، ادعى أنه أبو الشاب، الذي هو ثمرة علاقة غرامية غير مشروعة مع

---

[1] هذا النهج لا يقتصر على نصوص ما قبل العصر الحديث. يناقش Kamal (كمال)، فقه كل يوم، المجلد ١، ص ٧٩-٨٠، ضرورة الاغتسال بعد ممارسة الجنس بين الذكور في أي سن والفتيات القاصرات. الامتياز الوحيد لمخاوف بشأن قانونية الأمر يأتي ذلك في حاشية: "يجب أن نضع في الحسبان أن الإسلام يمنع الذكور من إدخال العضو في أي جزء من أي شخص إلا في الجزء من الأعضاء التناسلية للزوجة". (ص ٧٩)



المرأة المملوكة. النبي، كما تذهب القصة إلى القول، نسب من ثم الأبوة لمالك الأنثى المملوكة، والد سودة، عبر قوله الشهير: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر "[1]. مع ذلك، يبدو أن النبي بعد ما رأى تشابهاً عائلياً بين الشاب والمدّعي الآخر، طلب من زوجته سودة أن تحتجب عنه.

[النص في صحيح البخاري: عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان عتبة عهد إلى أخيه سعد أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك؛ فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال ابن أخي: عهد إلي فيه! فقام عبد بن زمعة ،فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه!! فتساوقا إلى النبي فقال سعد :يا رسول الله! ابن أخي قد كان عهد إلي فيه؛ فقال عبد بن زمعة :أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه! فقال النبي ص:لى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر! ثم قال لسودة بنت زمعة: احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة ،فما رآها حتى لقي الله! – مترجم؛ نلاحظ بالمناسبة أن النص الأصلي يذكر أن للعاهر الرجم، في حين أن البخاري وغيره يتحدّث عن حَجِر لا عن حَجَر].

في جزء من هذه القصة إعادة تأكيد على القواعد الشرعيّة الأساسية التي تحكم الأخلاق الجنسية. يمكن إثبات نسب الأب بالزواج، أو في حالة السريّة

[1] صحيح البخاري، ك. الفرائض " ينتمي الطفل إلى مالك السرير، "ترجمة خان، المجلد ٨، ص ٤٨٩-٩٠؛ صحيح مسلم، ك. النكاح، "ينتمي الطفل إلى السرير ويجب تجنب الشك "(تعديل قمت به على ترجمة صديقي)، ترجمة صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧٤٤-٥. انظر أيضا روبين "، الولد للفراش'؛ "Van Gelder (فان جيلدر)، العلاقات الوثيقة ، ص ٩١، الذي استشهد بهذه القصة كما ظهرت في الرازي.



المملوكة، بالتملك. عند التأكيد أن مالك الرقيق كان حقيقة الأب الشرعي للشاب الذي أنجبته له مملوكته، فالحكم الذي صدر عن النبي ضمن ثبات هذا النظام حول نسب الأبوة وكرّر على معاقبة الانتهاكات الجنسية بشدة.

مع ذلك، هناك مستوى آخر لهذه القصة، نجده في أمر النبي لزوجته سودة بأن تحتجب عن الشاب، على الرغم من حكمه الخاص ينص على أن الشاب أخوها شرّعياً، ومن ثم فهو يأتي ضمن بين هؤلاء الأقارب الذين كان بإمكانها أن لا تحتجب عنهم. ويمثل الأمر النبوي اعترافاً بأن هذا النَسَب الأبوي الخاص كان حيلة شرعيّة. ويمثّل ظهور هذه القصة في الأعمال الفقهية اعترافاً من الفقهاء بأن ترتيباتهم أيضاً تخلق في بعض الأحيان الحيل الشرعية في محاولة لتطبيع النشاط الجنسي غير المشروع[1].

لا تزال مسألة الحيل القانونية التي تحيط بالنسَب الأبوي موضوعاً معقداً إلى يومنا هذا وحتى عصرنا الحالي، كما توضح قضيّة جرت في مصر مؤخراً. فقد أنجبت هند الحناوي طفلاً، وادعت أن أباه هو أحمد الفيشاوي، الذي كان قد تزوج بها في ظاهرة واسعة الانتشار وإن كانت سريّة إلى حد كبير

---

[1] يكون للحيل القانونية أيضاً حدود. تظهر القصة في بن حنبل Response (إجابات) (انظر Spectorsky، تحرير وترجمة.) فصول على الزواج و الطلاق، ص ١٠٢ في سياق آخر، حيث إنها بمثابة حجة للأفراد على التصرف وفقا ل، وليس على الوضع الفعلي "القانوني" للأشياء. يشير هناك إلى ما إذا كان يستطيع الأب أن يتزوج ابنة ولدت من اتحاد غير مشروع مع امرأة، في حين أن البعض - من المعروف أن الشافعي يحمل مثل هذا الرأي - يرى أنه لا يوجد هناك أي علاقة قانونية بين الرجل وابنته البيولوجية التي تحظر مثل هذا الاتحاد، والمح ابن حنبل لفترة وجيزة إلى حالة سودا التي نوقشت أعلاه. أنظر Van Gelder (فان جيلدر) للملخص لهذه المناقشة في العلاقات الوثيقة ، ص ٩٠ وما يليها.

والمعروفة باسم "االزواج العرفي". عادة ما يبقى الزواج العرفي سراً بعيداً عن أولياء الأمور، وكما يظل تماماً خارج القنوات البيروقراطية للدولة المصرية. مع ذلك، إذا كان هنالك ما يكفي من الشهود، يقبل بعض العلماء أنّه يلبّي متطلبات الحد الأدنى لزواج شرعي في ظل هذه التفسيرات للشريعة الإسلامية حيث ليس مطلوباً من العروس أن تكون ممثّلة بولي الأمر. نفى زوج الحناوي المفترض، وهو ممثل معروف، الزواج كما رفض أبوة الطفل. أثار طلب الأم باختبار DNA من أجل تأكيد زعمها بشأن نسب الأب تداعيات تتجاوز كثيراً قضيتها الشخصية : إذا لم تستطع إثبات الزواج، فهل ثمة نَسَب أبوة شرعي حتى لو كانت نتائج الاختبار تشير إلى الرجل الذي تزعم أنّه هو من أنجب الطفل؟ في الفقه الكلاسيكي، لا توجد علاقة ضرورية بين الأبوة البيولوجية والأبوة الشرعيّة[1]. وإذا كان الطفل ابن زنا، لا يمكن لاعتراف من الأم أو من الأب البيولوجي إثبات النسَب الأبوي الشرعي للطفل المعني. ما هو على المحك هنا ليس ما إذا كانت المرأة سوف تعاقب بتهمة الزنا أم لا — مصر لا تحاكم في مسألة الزنا، وحتى لو حاكمتها، فسواء أن تم القبول بادعاءات الرجل أنه لا يوجد زواج شرعي أم لم يتم القبول بذلك، هناك

[1] يكون للحيل القانونية أيضاً حدود. تظهر القصة في بن حنبلResponse (إجابات) (انظر Spectorsky، تحرير وترجمة.) فصول على الزواج و الطلاق، ص ١٠٢ في سياق آخر، حيث إنها بمثابة حجة للأفراد على التصرف وفقا ل، وليس على الوضع الفعلي "القانوني" للأشياء. يشير هناك إلى ما إذا كان يستطيع الأب أن يتزوج ابنة ولدت من اتحاد غير مشروع مع امرأة، في حين أن البعض - من المعروف أن الشافعي يحمل مثل هذا الرأي - يرى أنه لا يوجد هناك أي علاقة قانونية بين الرجل وابنته البيولوجية التي تحظر مثل هذا الاتحاد، والمح ابن حنبل لفترة وجيزة إلى حالة سودا التي نوقشت أعلاه. أنظر Van Gelder (فان جيلدر) لملخص لهذه المناقشة في العلاقات الوثيقة، ص ٩٠ وما يليها. ومع ذلك، فإن استمرار أهمية مقولة أن "الطفل ينتمي إلى السرير "يشير إلى المبالغة في الحديث عن أهمية علم الأحياء.

أسباب مؤكّدة لزعم بالشبهة من جانبها والذي من شأنه أن يمنع إدانتها بتهمة الزنا. عوضاً عن ذلك، كانت المسألة هي ما إذا كان والد الطفل المزعوم سيُجبر على تحمّل مسئوليته كأب تجاه الطفل، كما طلبت الأم.

من شأن هذه القضية أن تُعامل، لمجموعة متنوعة من الأسباب، على أنها شبهة تنمي عن قرابة أبوية. لكن استخدام اختبار الحمض النووي لربط الأبوة الشرعية بالأبوة البيولوجية يثير عدداً من الأسئلة الصعبة على النساء اللواتي أشدن بهذه القضية كخطوة لتحقيق التكافؤ الجنسي مواجهتها. في بعض النواحي يشبه استخدام DNA لإثبات نَسَب الأب علم الفراسة الذي استخدم في المجتمعات الإسلامية الأولى للتمييز بين مختلف المزاعم (في حالات النساء اللاتي تزوجن مرة ثانية قبل انتهاء العدّة، وما إلى ذلك). مع ذلك، وكما تظهر قضية أخ سودة غير الشقيق، فإن الأدلة المجمعة بتلك الطريقة كانت غير كافية لتجاوز زعم شرعي أو لوضع رباط شرعي حيث لا يكون ذلك موجوداً. هل التحول في التكنولوجيا في سهولة الحصول على اختبار DNA يغير هذه الديناميكية؟ وإن حصل ذلك، فهل سيكون شيئاً جيداً؟

هناك اعتبار واحد هو أنه إذا كان اختبار النسب الأبوي سيصبح العرف القياسي في حالات النزاع، فإنه سيغيّر جوهريّاً الديناميات الشرعيّة القائمة التي تضع سقفا عالياً جداً لاتهام النساء بأنهن غير مخلصات[1]. وفي زمن النبي والقرون التي جاءت بعده، كان لدى الأزواج الغيورين والمرتابين

[1] بطبيعة الحال، لا تزال هناك القضية الاجتماعية من الافتراضات المحيطة بمسألة الشرف.

قليل من السبل للتعقب دون عواقب غير قابلة للعلاج. والرجال الذين شككوا في عفة زوجاتهم، من خلال عدم الاعتراف بشرعية مثل هؤلاء الأطفال، كان عليهم إما التخلي عن هؤلاء الأطفال رسمياً عبر آليّة اللعان شبه الميتة ومن ثم إنهاء الزواج بشكل دائم، أو سحب أي اتهامات والامتناع عن أي تكهنات تشهيرية. وإذا استطاع الرجل أن يطالب بتطبيق اختبار DNA على ابنه دون فسخ زواجه تلقائياً، فإن ذلك سوف يغير التوازن بين الحقوق والواجبات بطرق غير متوقعة.

تنتهك فكرة الاختبار من أجل التحقق مع مسألة النَسَب الأبوي جوهرياً مبدأ "لا تسأل، لا تخبر" والذي يؤثر بعمق في النافشات الأخلاقية والعرف الاجتماعي الإسلاميين، وهو ما يكون أحيانا للأفضل، وأحيانا للأسوأ. وإبراهيم موسى، وهو يكتب عن ثمرة الزنا، يثير مسألة شرعية على نطاق أكثر اتساعاً: " تثبط لأخلاق الفقهية أي تحقيق كهذا والذي قد يؤدّي إلى أدلّة تجريم يمكن أن تنزع الشرعية عن الطفل"[1]. وعلى الرغم من تثبيط هذا التحقيق، هل أمكن أن تحاكم امرأة بتهمة الزنا إذا وجد أنها تحمل طفلاً من رجل غير زوجها؟ وماذا بشأن امرأة غير متزوجة؟ هل يعوّل على أدلة الحمض النووي بدلاً من الشهود المطلوبين عادة للفعل الجنسي؟ يجب أن تعكس الإجابات على هذه الأسئلة المجموعة الكاملة من العواقب لترقيعها ببعض أجزاء من النظام. وإذا اعتُبِر أن الـ DNA هو الإثبات، أمكن للمرء عندها يمكن القول إنه في الحالات التي يتم فيها محاكمة امرأة بتهمة الزنا على أساس

---

[1] موسى، "الطفل ينتمي إلى السرير،" عن الشرعية في جنوب إفريقيا، ص ١٧٤.

من الحمل، فإن أي رجل تسمّيه يجب أن يخضع أيضاً للاختبار وأن يحاكم إذا أظهرت نتائج فحص الحمض النووي أنه أبو الولد. وإذا كانت الأدلة مستمدة من النتيجة، وليس من الفعل، فكل ما هو مطلوب، فالرجل عندئذ يكون فقط عرضة للملاحقة. لقد أُمكن أن يكون قبول دليل فحص الحمض النووي ذا فائدة، لكن يجب الأخذ في الحسبان مجموعة كاملة من العواقب، خشية أن تكون الآثار غير المقصودة أسوأ للنساء أكثر من الوضع الراهن بكثير.

يثير النقاش حول هذه القضية المصرية قضايا مفروضة تتجاوز قضية اختبار الحمض النووي. أولاً، هو الوضع المعقد الذي ينشأ، بطبيعة الحال، من نظام مختلط، حيث يتلاقى ويتصارع كل من النماذج والمذاهب الشرعيّة الكلاسيكية مع القضاء المدني. ثانياً هي ازدواجيّة المعايير الاجتماعية التي تنسب للإناث عواقب أشدّ بكثير من تلك التي تنسبها للذكور على خرق قواعد العفة، حتى عندما تكون القيود القانونية التي تحكم الاتصال الجنسي خارج الزواج هي نفسها بالضبط. ثالثاً، وعلى الرغم من أن ديناميات الزواج العرفي محددة بمصر، فهو واحد من أنماط عديدة مزدهرة لما يشبه الزواج والتي من خلالها يسعى الأزواج لإضفاء الشرعية دينياً على علاقاتهم الجنسية مع تجنب العبء الكامل للالتزامات المتبادلة - اجتماعية، مالية، قانونية، وأحياناً أسرية - التي تترتب على زيجات معترف بها بالكامل، ومسجلة مدنياً.

المسلمون الذين يوقعون عقد الزواج العرفي يسعون عموما لممارسة الجنس دون مصاريف ومضاعفات الزواج المدني مع تجنب ارتكاب خطيئة الزنا. وفي حالة القضية المصرية، فإن المصاريف لا تتعلق بالزواج في حد ذاته،



بل بالتوقعات الاجتماعية مما يمكن لعريس من طبقة بعينها أن يكون قادراً على تقديمه لعروسه عند الزواج، وأهمها "الخلو" – النقود الكثيرة التي تدفع بالفعل لأجل السكن. وهذه التوقعات المالية هي إحدى العوامل التي تؤدي إلى التأخر في سن الزواج، ومن ثم الإحساس بالحاجة إلى مخارج جنسية مؤقتة. تختلف الظروف النوعية من مكان لآخر، لكن في العديد من المجتمعات الإسلامية أدّى التأخر في الزواج، والذي يرجع جزئياً إلى الاهتمام المتزايد بالتعليم ما بعد المرحلة الثانوية، إلى تحديات جديدة للمسلمين الذين يريدون التمسّك بالقواعد اللوائح المقبولة المحيطة بالسلوك الجنسي في حين يجدون في الوقت نفسه صعوبات في قمع دوافعهم الجنسية مدة عشر سنوات أو أكثر بعد البلوغ . مع ذلك، فالتحولات الحديثة في أنماط الزواج ليست التغيّر الوحيد الهام. فالتحوّل واسع النطاق في النظر إلى الجنس كممارسة ترتكز في المقام الأول على الرضى المتبادل والارتباط الفردي للأشخاص المعنيين لها من الأهمية ما يعادل أهمية التحولات آنفة الذكر وربما أكثر. وينتشر هذا المنظور بشكل خاص بين المسلمين الذين يعيشون كأقليات في مجتمعات مثل الولايات المتحدة.

في كتابها "قائمة حقوق إسلامية للنساء في غرفة النوم" (الذي تلا كتابها الذي انتشر على نطاق واسع، وتم تلقفه بشكل جيد عموماً والذي حمل عنوان، "قائمة حقوق إسلامية للنساء المرأة في المسجد")، تعلن الناشطة، الكاتبة، والتي تعرّف عن نفسها بالأم العزباء إسراء نعماني، في البند الثامن من البنود العشرة أنّ "للنساء حق كفله الإسلام بأن يعفين من التجريم أو العقاب في



مسألة الجماع الجنسي للكبار بالتراضي "[1]. وتزعم نعماني أن "حقاً إسلامياً" هو شيء يتناقض مع القرآن، السنة، وقرون من الإجماع الفقهي. لكن كلامها يستحق الأخذ بعين الاعتبار، بدلاً من رفضه بلا اهتمام، لأنه يلقي الضوء على اتجاهات مهمة في الخطاب الإسلامي المعاصر. يقدّم أولئك الذين هم ليسوا بالعلماء بشكل متزايد مطالبات أصيلة تتعلّق بالإسلام. وحيثما يقدّم أولئك الذين هم ليسوا بالضرورة أفضل تدريباً من نعماني بمطالبات يراها جمهورهم على أنها "تقليدية"، فالمطالبات تميل إلى أن تكون مقبولة وإن ليس في المستوى نفسه من التمحيص. إن الخيار الاستراتيجي لدى نعماني هو أن تحاجج بما يتساوق مع الإسلام وهذا الخيار ممثّل كثير من الناقشات الحديثة، حتى لو كانت ما تقدّمه من مطلب نوعي يبدو متعارضاً على نحو صارخ مع العلماء والإجماع الشعبي[2]. وأخيراً، إنّ الافتراض الأساسي عند نعماني بأن الطبيعة التوافقية للعلاقة الجنسية على صلة بها إذا كانت، أو ينبغي أن تكون، مادّة للوم لم يكن ليقبل به الفقهاء الكلاسيكيون، لكن حتى أولئك العلماء الحديثون الذين سيزدرون توصيف نعماني للموقف "الإسلامي" من ممارسة الجنس خارج الزواج فهم يضعون من التأكيد على الرضى والقبول المتبادلين بين الشريكين في الجنس أكثر مما كان يضع أسلافهم (حتى لو كان ما يعنيهم هو الموافقة على الزواج، وليس الموافقة على ممارسة الجنس خارج حدوده). ويبلّور

---

[1] نعماني، الوقوف وحيداً في مكة، ص ٢٩٥. أعيد نشر. "مشروع قانون الحقوق" (ص ١٥٥-٦) جنباً إلى جنب مع مقال كتبه نعماني، "وبما أني الزعيم أريد أن أرى"، في عبد الغفور، يعيش *الإسلام بصوت عال*. من أجل مشروع قانون مسجد الحقوق، انظر الوقوف وحيداً في مكة، ص ٢٩٣ و"بما أني القائد أريد أن أرى" ص ١٥٣-٤.

[2] انظر الفصل ٦ لمناقشة مثال آخر حيث يعلن مرجع ديني حدد ذاته أن تجاهل الموقف المهيمن لكل المذاهب السنية حتى عندما تكون صدى يردد أغلبية المعنويات الإسلامية.

قول نعماني شعوراً واسع الانتشار وإن كان غير مكتمل بين كثير من المسلمين المعاصرين: أهمية التوافق[1].

تعكس وجهة نظر نعماني عن الجماع خارج نطاق الزوجية (لاحظ أنه يبدو، من وجهة نظرها، أنه لا صلة بالموضوع فيما إذا كان الطرفان المتورطان في أمر كهذا متزوجين من أشخاص آخرين) التحول الاجتماعي الواسع. وهكذا، فتعليقاً على مقالة ظهرت في صحوة المسلم، كتبت من تعرّف عن نفسها بأنها أميركية مسلمة:

يعتقد كثير من المسلمين في المسجد الذي أذهب إليه أن ممارسة الجنس خارج الزواج خطأ. وكثير من المسلمين لم يذهبوا إلى مواعيد غرامية (ليس على الطريقة الأمريكية على الأقل) من أجل تجنب الجنس قبل الزواج. شخصياً، أود ألا أكون متسرّعة في القول إن الجنس في إطار الزواج خطأ، وذلك لسببين. أولاً، إضافة إلى الزواج، كان هناك علاقة جنسية أخرى مسموحة في الشريعة الإسلامية، وهي التسري بالرقيق. ثانياً، على الرغم من أنني، شخصياً، أعتقد أن علاقة ليلة واحدة وممارسة الجنس العرضي خطأ (ناهيك عن الاغتصاب)، ماذا عن الجنس في العلاقات التي تتسم بالتزام الطرفين أحدهما بالآخر وهي

---

[1] يركز Coulson (كولسون) على نقطة أن الشريعة الإسلامية "تستند فيما يتعلق بالسلوك الجنسي-إلى نهج مختلف تماماً، على عكس ذلك تقريباً، "لأنها أُعتمدت من قبل" معظم النظم القانونية الغربية "التي لا تلقي بالاً إلى" العلاقات الجنسية بالتراضي بين البالغين بشكل خاص."(" تنظيم السلوك الجنسي تحت الشريعة الإسلامية التقليدية "، ص ٦٤) وإذا نحينا جانباً مسألة ما إذا كان توصيف كولسون "لمعظم النظم القانونية الغربية" غير دقيق، فهو بالتأكيد صحيح فيما يتعلق بالنظرية: إن العلاقات التوافقية مسألة تنظيم إلهي، على الرغم أنها لا تأتي إلى انتباه أي شخص، فهي ليست مسألة لتدخل الحكومة.

ليست علاقات زواج؟ هل ذلك حرام؟ أنا متأكدة من أن التسري بالرقيق يثير الاشمئزاز بين كثير من الأمريكيين، بالنظر إلى أنه يسمح لمالكي العبيد بممارسة الجنس مع مملوكاتهم من الرقيق بموافقتهن أو دون موافقتهن، لكن إذا ما سُمِح لهذا في الشرع الإسلامي فكيف يمكن لممارسة الجنس بالتراضي في العلاقات التي تتسم بالتزام الطرفين أحدهما بالآخر والتي يكن فيها كل من الرجل والمرأة الحب والاحترام أحدهما للآخر، لكنهما غير متزوجين، أن تكون حراماً؟ هذا السؤال يعبّر عن كفاحي . أنا لا أحاجج أن مثل هذه العلاقة حلال. وإجابتي الصادقة على هذا السؤال هي أنني لا أعرف ما إذا كان ذلك حلالاً أم حراماً؟ لكنني أقترح ألا أكون متسرعة في تسميتها حراماً، ربما لأنها مسألة تحتاج إلى فتوى[1].

يعكس هذا الكلام الذي يأتينا من إحدى معتنقات الإسلام مزيجاً من الاحترام للفقه إضافة إلى تقييم لقواعد (مثل التسري بالرقيق) تختلف عن معتقداته أو معتقداتها الشخصية. تقبل المؤلفة بالشرعية الأساسية لمفاهيم مثل حرام وحلال[2]. ويبدو أنها تحترم السلطة الشرعية عندما تشير إلى أن "فتوى" قد تكون مطلوبة. لكنها في الوقت نفسه لا تدري أن هناك إجابة واضحة على أسس راسخة على ما إذا كان "الجنس بالتراضي في العلاقات التي تتسم بالتزام الطرفين أحدهما بالآخر حيث يكنّ كل من الرجل والمرأة الحب والاحترام

[1] Muslim American (المسلمون الأمريكان) ، في "التعليقات: حادثة فاطمة ،" صفحة تعليقات لمهجة كهف، "الجنس والأمة: إن حادثة فاطمة ،" على الرابط http://www.muslimwakeup.com/sex/archives/ 2004/11 / the_fatima_inci_.php#١، آخر زيارة ١٩/٤/٢٠٠٦

[2] في هذه الفئات واستخداماتها، انظر أبو الفضل، التحدث باسم الله، ص ٩٧.



للأخر ولكنهما غير متزوجين" بأن ذلك غير شرعي على الإطلاق. ما لا تفعله هذه المؤلفة هو الإشارة إلى أنه، في ضوء منظورات جديدة (على سبيل المثال، أن تجد أن التسرّي بالرقيق أمراً مقرفاً)، يجب إعادة تقييم مسألة ما هو شرعي ومباح.

خاتمة

من الواضح أن هذا النموذج الكلاسيكي من الأخلاقيات الجنسية الإسلامية لم يعد ينقابلاً للتطبيق في عدة نواحٍ هامة. مع ذلك فمن أجل البدء بالتفكير في إمكانية تطوير أخلاق جنسيّة أكثر قدرة على البقاء ومساواة بين الجنسين، يجب على المسلمين التعامل بشكل فعال مع مركزية الجنس والحياة الجنسية في الحياة المجتمعية. وفي الولايات المتحدة وأوروبا خاصة، لكن ليس على سبيل الحصر (كما توضح قضية الزواج العرفي المصرية)، يواجه المسلمون أزمة في الأخلاق الجنسية. والبديل الوحيد هو الدفع نحو الالتزام الكامل بالمقاييس المعيارية الكلاسيكية المتعلقة بأفراد من جنسين مختلفين[1]. لقد تمكّنت بعض المجتمعات والأسر المحلية من فرض شكلاً للفصل، لكن من غير المرجح أن تنجح على نطاق واسع. وحتى في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، كان التقيد الصارم في الفصل بين الجنسين يمارس بشكل خاص من قبل النخبة. أمّا اليوم، وفي مجتمعات مثل المملكة العربية السعودية، فالفصل الصارم بين الجنسين تحت الحصار؛ وهو موجود في الولايات المتحدة أو المملكة المتحدة فقط في المناطق الهامشيّة للتجمعات المسلمة. الفصل بين

[1] بالطبع ثمة تساؤل كيف كان من المتوقع التطبيق عبر المجلس حتى في القرون السابقة؟ .

الجنسين، بطبيعة الحال، لا يحظر بحد ذاته كل أنواع الجنس غير المشروع، والاختلاط بين الجنسين، على الرغم من بعض الإسقاطات المثيرة للمخاوف، لا تعني أن ممارسة الجنس غير المشروع سوف تنتشر. وأكثر من عرف التغيير، يبدو لي أن هناك انقساماً على مستوى الأفكار والمثل العليا بين الحكمة التقليدية المعاصرة بين المسلمين، خاصة أولئك الذين يعيشون في الغرب، وبين الصيغ الكلاسيكية للأخلاق الجنسية. والخشية، بطبيعة الحال، هو أن التخلص من قواعد السلوك الشرعيّة القائمة سيترك المسلمين دون أي توجيه. هل ثمة طريقة لإزالة القيود الأبوية والجنسية السابقة المتعلقة بالمعايير المزدوجة سواء التقليدية أو المعاصرة مع الإقرار بأنه توجد حدود للعلاقات الجنسية، بل نحن بحاجة إلى وجود مثل هذه الحدود؟

إحدى العقبات أمام الوصول إلى حوار صريح حول تحويل الأنماط السلوكية هي الإصرار على تجنب الحديث الموحي، وهي نقطة سيتم بحثها أكثر في معالجة العلاقة الحميمة بين أفراد من الجنس نفسه في الفصل المقبل. وكما يلاحظ أحد الباحثين "يمكن للحديث عن الجنس غير المشروع أن يعتبر بمثابة زعزعة للاستقرار الاجتماعي، مثله مثل ارتكابه"[1]. وهذه ليست مسألة بسيطة تتعلّق بالاحتشام؛ إنّ عرف تجنب الأسئلة التي تتضمن تجريماً، وليس تشارك في المعلومات حول الممارسات الطائشة، إنما هو ماك ضمن نسيج الفكر الشرعي الإسلامي فهو جزء لا يتجزأ من الأعراف الاجتماعية الإسلامية. ويفهم التستر على معاصي الشخص نفسه، أو على معاصي الآخرين، على أنه

[1] بيرس (Peirce)، حكايات الأخلاق، ص ٣٥٣.



واجب حيوي للمؤمن[١]. مع ذلك، فإن نموذج "لا تسأل، لا تخبر" يشكّل عقبة هائلة أمام تغيّر المعايير الأخلاقية: حين يرفض الجميع يرفض النقاش العلني لحقيقة أن كثيراً من المسلمين، مع اختفاء الزواج المبكر، لم يعودوا في انتظار الزواج لممارسة الجنس، فالمشكلة تتواصل. وازدواج المعايير الاجتماعية (في حالة العذرية، على سبيل المثال) يعني أن العواقب بالنسبة للنساء أسوأ من العواقب بالنسبة للرجال، حتى عندما تكون القضايا هي نفسها، من الناحية الشرعيّة.

في آذار ٢٠٠٥، ألمح الباحث الأوروبي طارق رمضان إلى هذا المعيار المزدوج في دعوته البليغة والمقنعة (وإن بدت مثيرة للجدل) إلى وقف حدود الزنا. لكن الدول التي لا تعاقب على " الجنس بالتراضي بين البالغين "، بغض النظر عن امتثالها للشرع الديني، لا يزال ثمة كثير من الأمور التي تستأهل النقاش فيها للغاية[٢]. لقد تم بالفعل إعادة رسم الحدود القرآنية والفقهية الكلاسيكية بين ما يعدّ شرعياً وما يعدّ غير شرعي، لجميع الأغراض العملية، وذلك من خلال قبول المسلمين بإلغاء العبودية، ومن ثم، بتسري الرقيق. لقد اختفى معيار الكيل بمكيالين الذي كان نافذ المفعول في الماضي (حتى وإن كان ذلك ينطبق فعليّاً على الرجال الأثرياء وحدهم، والذين كان لديهم من الثروة ما يكفي لأن

---

(١) يتناول Michael Cook (مايكل كوك) هذه المشكلة، جنباً إلى جنب مع عدد من القضايا ذات الصلة، في *النهي عن الخطأ في الإسلام*.

(٢) وعلى أي حال، "الإكراه القانوني أداة معيبة لتأمين الإقناع الأخلاقي. "Sanneh سانيه" عقوبات الشريعة وإنفاذ الدولة "ص ١٦١. خلافاً لشهر رمضان، الذي يعترف بالتمييز في تطبيق عقوبات الحد، يتجاهل سانيه ضعف المرأة والتفاوت في العقاب. وتبرز هذه الأمور من قبل سيد أحمد، "مشاكل في التطبيقات المعاصرة على العقوبات الجنائية الإسلامية".



يتزوجوا أكثر من امرأة أو أن يتخذوا سراري خاصات بهم) إلى حد كبير كأحد القضايا التشريعيّة، وذلك مع ازدياد مسألة الزواج من امرأة واحدة واختفاء تسري بالرقيق كخيار مشروع. يمكن إعادة تعريف الزنا للقرن الحادي والعشرين على أنه ممارسة للجنس بين شريكين غير متزوج أحدهما من الآخر. لكن ما هو العنصر في الزواج الذي يضفي الشرعية على الجنس ويميزه عن الزنا؟ هل أنّ دفع المهر وحق الزوج من جانب واحد في فسخ العلاقة بناء على هواه (بغض النظر عما إذا كان هذا هو العرف الاعتيادي أو لم يكن) يجعلان الزواج أخلاقياً؟ هل يكون الزواج الديني، وهو عقد طوعي دون تسجيل مدني، كافياً لجعل الجنس مشروعاً، دون اعتبار للقوانين الوطنية التي تفرض علاقات معينة ترتبط بالملكية ؟ في نهاية المطاف، أين تكمن المشروعيّة؟ ليست هذه أسئلة وقحة، لكنها محاولات جديّة للتفكير فيما يحوّل الجنس إلى شيء مباح. ما هي حصّة الله في الزواج؟

٥ لا تسال، لا تخبر: العلاقة الحميمة بين أفراد من الجنس نفسه في الفكر الإسلامي

الجنس غير المشروع بين رجل وامرأة (*الزنا*)؛

المضاجعة بين الرجال (*اللواط*)؛

مجامعة المواشي (*إتيان البهائم*)؛

الجماع الشرجي مع أنثى غريبة (*إتيان المرأة الأجنبية من دبرها*)؛

سحاق (*مساحقة النساء*)، أن تفعل امرأة مع امرأة، شيئاً يشبه ما يفعله رجل معها؛

وزوج يجامع جثة زوجته.

من قائمة ابن حجر الهيتمي للكبائر، #٣٣٨-٣٤٣١[١]

يشكّل المقتطف أعلاه جزءاً من واحدة من العديد من قوائم الخطايا الكبرى، أو الأعمال الشائنة (*الكبائر*)، التي جمعها العلماء المسلمون في العصور الوسطى[٢]. والمقدّمات المرتبة أحياناً في الترتيب بحسب الأهمية، وأحياناً أخرى بحسب للموضوع ، المعاصي الدينية والاجتماعية. تحتل الجرائم الجنسية

---

(١) كيلر، دليل المسافر، ص ٩٨٦. هذه الترجمة لي، على أساس عرض لكيلر من النص العربي، يختلف في عدة جوانب من النص الإنجليزي كيلر. لرسم كيلر للسيرة الذاتية لابن حجر، انظر ص ١٠٥٤.

(٢) على هذا النوع الأدبي، انظر Rowson، "تصنيف النوع الاجتماعي وعدم انتظام النشاط الجنسي في القوائم العربية التي تعود إلى القرون الوسطى".



في كثير من الأحيان أماكن بارزة في هذه المصنفات، على الرغم من أنها أقل خطراً دائماً من كبيرة الشرك بالله، وغالباً ما دون كبيرة عقوق الوالدين. ولا تزال هذه القوائم مؤثرة اليوم، كما يتضح من إدراج نوه كيلر لاثنين من هذه القوائم، بما في ذلك نسخة ابن حجر من القرن السادس عشر، كملاحق لترجمته في أواخر القرن العشرين التي حملت عنوان *دليل المسافر*، وهو كتاب تشريعي ينقل لنا بعض ما قاله الشافعي الذي عاش في القرون الوسطى. قوائم أخرى، مثل حديث العالم الذهبي من القرن الرابع عشر، هو قيد الطباعة باللغة العربية وسيتوافر للحال[1].

يحتوي كتاب *الكبائر* الهام للذهبي على سبعين معصية، والتي تُدعم بأدلة كثيرة من القرآن والحديث جرى تقديمها لتوضيح خطورة كل فعل ومبرّر إدراجه في قائمته. من هذا العدد، حفنة فقط تتعلق بالجنس؛ ومن هذه الحفنة، الأكثر خطورة هي الزنا(البند ١٠)، وهو الجنس غير المشروع بين رجل وامرأة، ليليه مباشرة في البند ١١ اللواط، أو المضاجعة الجنسية بين الرجال. (المصطلح لواط مشتق من اسم النبي لوط؛ ومعظم النقاشات القرآنية للممارسات الجنسية بين رجل ورجل إنما تشير إلى محاولات أهل بلدة لوط من الذكور التحرش بزوار لوط من الملائكة) . وتتضمن هذه المقدّمة أيضاً إشارة موجزة إلى السحاق[2]. وتشمل المداخل الأخرى ذات الصلة في الفقرة ٢١

---

[1] الذهبي، الكبائر، للحصول على معلومات عن السيرة الذاتية عن الذهبي، انظر: الكبائر، ص ٩-١٤ وكيلر، دليل المسافر، ص ١٠-٤٥. مناقشة الفظاعة التي تحدث في الدوائر الحديثة الرئيسية أيضا.

[2] الذهبي، ص. ٦٠-٧٠.



الافتراء (قذف) على امرأة عفيفة [1]؛ الفقرة ٣٤ تتعلّق بالتغاضي أو التسامح عن تجاوزات الزوجة [2]؛ أمّا الفقرة ٣٥ فتحكي عن استخدام المحلّل أو القيام بدوره[3]. نشوز المرأة من زوجها، والذي يمكن أن ينطوي على رفض ممارسة الجنس معه أو مجرد عصيانه، هو الأقل خطورة من الأعمال الشائنة المتعلقة بالجنس المتضمنة في الفقرة ٤٧[4].

يحدد الباحث العراقي من القرن العاشر أبو طالب المكي، الذي يُضمن كيلر قائمته أيضاً، مجموعته "فقط بالمعاصي التي تسمّى صراحة بالكبائر في النصوص الأولى"[5]. وقد قسّم قائمته المؤلفة من سبعة عشر بنداً إلى أفعال القلب، اللسان(بما في ذلك "التشهير بشخص بالغ، عفيف، حر، ومسلم"[6])، الجوف، الفرج، اليدين، القدمين، والجسد كله. "هنالك معصيتان للأعضاء التناسلية وهما الزنا وممارسة الجنس الشرجي على طريقة قوم لوط"[7]. وهذا الجمع بين الزنا واللواط - حيث يتم ذكر الزنا أولاً على الدوام - هو سمة مشتركة للقوائم عند كل من الذهبي، المكي، وابن حجر.

---

(1) الذهبي، ص ١٠٥-٦. على qadhf (القدح)، والاتصال القرآني بالزنا، انظر الفصل ٤.
(2) الذهبي، ص ١٠٥-٦.
(3) الذهبي، ص ١٥٧-٩. muhallil (المحلل) هو الرجل الذي يوافق على الزواج من امرأة ثم يطلقها بعد الدخول لتمكينها من الزواج مرة أخرى من الزوج الذي طلقها طلاقاً بائناً.
(4) الذهبي، الكبائر، ص ٢٠١-٩. عن النشوز بشكل أعم، انظر الفصل ٧ والأفعال المذكورة هناك.
(5) ملاحظة كيلر، كيلر، *دليل المسافر*، ص ٩٩٠. انظر كيلر، ص ١٠٣٣، السيرة الذاتية لأبو طالب المكي.
(6) كيلر، *دليل المسافر*، ص ٩٩١. ترجمتي.
(7) كيلر، *دليل المسافر*، ص ٩٩١. ترجمتي. ترجم كيلر "اثنان من الأعضاء التناسلية: على أنهما (١٢) الزنا، و (١٣) واللواط ".



قائمة ابن حجر ليست انتقائية، لكنها شاملة. وفي حين يفصّل المكي الكبائر على أنها سبعة عشر، وعند الذهبي سبعون، يقوم ابن حجر بسرد المئات، مقسّمها إلى أقسام. وغايته من ذلك، وفقا لكيلر "، هو تحذير القرّاء من أي عمل صنفه عالم إسلامي كعمل شائن"[1]. تشمل الجرائم الجنسية المذكورة في جزء من قائمة ابن حجر والمكرسة للجنايات "الزنا؛ اللواط، ممارسة الجنس مع الحيوانات؛ الإيلاج الإستي بأنثى غريبة ؛ السحاق، أي أن تمارس المرأة مع امرأة أخرى ما يشبه ما يفعله رجل معها؛ ومجامعة الزوج لجثة زوجته"[2]. يبدأ هذا التصنيف بالإشارة إلى الزنا واللواط، الكبيرتين اللتين أشار إليهما الذهبي والمكي، وتشمل عدة ممارسات أخرى أيضاً، بما في ذلك السحاق، الذي يستحق ذكراً موجزاً في مناقشة الذهبي للواط لكنه لا يظهر في قائمة المكي. وبصرف النظر عن استبعاد الأعمال ذات الصلة بالزواج، والتي تظهر في قسم منفصل من قائمة ابن حجر، ليس هناك منطق قابل لأن يُدرك بسهولة يربط بين هذه المواضيع. يشمل القسم كلاً من الممارسات التي تخضع لعقوبات الحدود وتلك التي تخضع لعقوبات تقديرية؛ الممارسات التي تنطوي على شخصين من الجنس ذاته، شخصين من جنسين مختلفين، وشخص مع حيوان؛ ممارسات محرّمة لأنها آثمة في جوهرها، كما هي الحال مع جماع الحيوان أو الجثة، وتلك الممارسات التي تكون فيها المشكلة ليست في التشريع في حد ذاته، بل في عدم وجود علاقة شرعية سليمة بين الطرفين، كما في حالة الزنا. وفي حين لا

---

(١) كيلر، *دليل المسافر*، ص ٩٦٦.

(٢) كيلر، دليل المسافر، ص ٩٨٦؛ تختلف ترجمتي هنا عن تلك في كتابة منقوشة من خلال ترك الزنا وliwat (اللواط) غير مترجمين.

توجد ظروف يسمح في ظلّها بإتيان البهيمة أو مجامعة الميت بشكل شرعي[1]، فإنه في حالة الزنا، لا توجد معصية في الجماع إذا كان الطرفان متزوجين أحدهما من الآخر.

ما هو التصنيف الذي ينطبق على الممارسات الجنسية بين طرفين من الجنس نفسه[2]، المبينة في المقطع؟ يفترض هذا السؤال نفسه وجود فئة قد لا يكون لهلا علاقة بموضوعنا. ويتعامل ابن حجر مع السحاق (المساحقة الجنسية بين النساء") بشكل فردي على نحو منفصل، وليس كحالات من معصية أوسع تسمى المثلية الجنسية. لكن السحاق يظهر بشكل موجز في قسم الذهبي المكرّس للواط، كما أشرت أعلاه، مما يوحي بأن ثمة شيئاً مهماً مشتركاً

---

(١) أدان ابن حجر على وجه التحديد ممارسة الرجل الجنس مع جثة زوجته، موضحاً أن فعل الجماع مع الجثة يشكل عملاً شائناً. إذا كان النص المشار إليها جثة أي امرأة، واحدة قد تنسب خطأ حظر الجماع لعدم وجود الرابط القانوني بين الطرفين والمطلوبة لأي لمس، ناهيك عن الجنس، في أن يكون مشروعاً. بالطبع الزوجة المتوفاة لم تعد حقا شخصاً، وحتى الزواج لا وجود له في الواقع بعد وفاتها، ولكن معظم الفقهاء يمنحون الرجل إعفاء لرؤية ولمس جسد زوجة الميتة من أجل غسل جثتها. إذا كان من الممنوع الجماع مع جثة الزوجة،على الرغم من السماح بمسها لأغراض الوضوء النهائي ، فإن الجماع مع جثة امرأة أخرى، ممنوع بقوة أكبر، بالنظر إلى أن الرجل لا علاقة له بامرأة ليلمسها حتى للقيام بالغسل قبل الدفن.

(٢) يمكنني استخدام "المثليين" كتعبير وصفي محايد، يتهرب من مسائل مهمة مثيرة للجدل حول مدى ملائمة مصطلحات مثل مثلية، مثلي الجنس، مثلي الجنس، وعليل التي هي إلى حد كبير خارج نطاق هذا المقال. دعا البعض في الآونة الأخيرة، إلى تبني عبارة باللغة العربية Al- mithliyya آل jinsiyya (المثلية الجنسية) ("الشذوذ الجنسي" بالمعنى الحرفي لها من التماثل الجنسي)، بينما اقترح آخرون jinsi shudhudh (الشذوذ الجنسي) كجملة مفيدة. في أي حال، سوف تستخدم مصطلح "الجنس " للدلالة على فئات الذكور والإناث، مع الاعتراف بأن هناك جدلاً حول ما إذا كان استخدام الجنس للدلالة على البيولوجيا والنوع الاجتماعي للدلالة على الجوانب المحددة الاجتماعية والثقافية المحددة للسلوك الذي يأخذ في الحسبان الطبيعة المشيدة لما يبدو "الجنس" الطبيعي. وعلى هذا، انظر مناقشة المنحرفين وعمليات تغيير الجنس أدناه.



بينهما. وماذا بشأن الممارسات؟ في حالة الجنس الشرجي، قد يكون الفعل في حد نفسه كبيرة، بغض النظر عمن يشارك فيه. ويدين ابن حجر الجنس الشرجي بين الرجال (اللواط)، وكذلك الجنس الشرجي بين الرجل والأنثى "الغريبة" عليه - بمعنى امرأة ليست زوجته ولا مملوكة له والتي ليس له حقوق جنسية عليها. في القسم الذي يتحدث عن الزواج، يدين ابن حجر ممارسة الجنس الشرجي بين الرجل وزوجته (على الرغم من أن يكون ذلك سهواً، لم يذكر ممارسة رجل الجنس الشرجي مع سريته المملوكة). وللسحاق قصة أخرى. فالتدلاك Frottage جائز تماماً بين شريكين شرعيين (رجل وزوجته أو مملوكته)، لذلك فتحريم أن "تفعل امرأة مع امرأة أخرى شيئاً يشبه ما يفعله رجل معها"، لا يستند إلى عدم جواز الفعل بحد نفسه كما في حالة الزنا، بل إلى عدم وجود رابط شرعي بين الطرفين، الأمر الذي يجعل الفعل غير مشروع.

هل ثمة وجود لظروف يمكن في ظلّها لمثل هذا الرابط أن يضفي شرعية على ممارسات جنسية غير شرعيّة بين رجلين أو امرأتين؟ بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين، وبالتأكيد لابن حجر وزملائه، فهذا سؤال مثير للسخرية؛ علاقة بين اثنين من الجنس ذاته يستحيل بالمطلق أن تكون مشروعة. وفي الآونة الأخيرة، فإن بعض المسلمين الذين يعرفون أنفسهم بأنهم مثليون جنسياً queer تحدوا هذا الرأي، مؤكدين على طبيعية توجههم الجنسي لأنها منحة إلهية وملتمسين أن ينظر بعين الاعتبار في إذا كان من الممكن بناء علاقة شرعيّة دينياً بين رجلين أو امرأتين، والتي كانت ستضفي الشرعية على العلاقة الجنسية بين الطرفين. إنّ الرغبة من قبل بعض من يعترف بأنه مثلي جنسياً أو

من تعترف بأنها سحاقيّة من المسلمين والمسلمات هي بأن تكون لديهم علاقات جنسية مثلية على وجه الحصر ومعترف بها على صعيد علني، والقيام بذلك بطريقة تندرج ضمن إطار "إسلامي"، هو أمر لم يسبق له مثيل في التاريخ الإسلامي.

في وصفي لذلك بأنه تطور حديث، فأنا لا أقصد ضمناً لم يكن ثمة حالات سابقة لنشاط جنسي، بما في ذلك العلاقات العاطفية المحتملة طويلة المدى، بين أفراد من الجنس نفسه. الأمر المختلف هنا هو المحاولة التي قام بها بعضهم للتوفيق بين الهوية "مثلية الجنس" والهوية الإسلامية، وشرعنة علاقات الشراكة الحميمة بين اثنين أو اثنتين من الجنس نفسه في حدود الخطاب الديني الإسلامي. إنّ الرغبة في إقامة علاقات جنسية تكسر القواعد الإسلامية التقليديةَ لكنها علاقات تسمو إلى أعلى معايير الأخلاق الإسلامية، كما نفهمها، تعيش في نوع من التوتر مع المبادئ اللاهوتية والقانونية الحيوية بغض النظر عن تلك المبادئ التي تنهي عن الجنس غير المشروع. إن المبدأين الأبرز هما أنه يجب التستّر على المعاصي، إن بالنسبة للشخص نفسه أو بالنسبة للآخرين، وإن إنكار قواعد بعينها هو جريمة أكبر من كسرها. وهذه القواعد مجتمعة تجعل من أي نقاش عن العلاقة الجنسية الحميمة بين اثنين من الجنس ذاته اقتراحاً محفوفاً بالمخاطر، والتمسك بالوضع الراهن "لا تسأل، لا تخبر" يبدو جذاباً للكثيرين. مع ذلك، فبالنسبة للآخرين، يمثّل التسامح الضمني مع الممارسة غير المشروعة بين اثنين من الجنس نفسه ، شريطة عدم التماس تاكيد علني لأية علاقة حميمة، نفاقاً شديداً وانتهاكاً صارخاً للمبادئ الأخلاقية الأخرى.



بعد تقديم دراسة موجزة عن كيفية تعامل النصوص مع الممارسة الجنسية بين رجلين أو امرأتين، سوف ينظر هذا الفصل في الطريقة التي قارب من خلالها المفكرون المسلمون الحديثون من مجموعة متنوعة من وجهات النظر العلاقة بين الميول الجنسية، الأفعال الجنسية، والهويات الجنسية. والرأي القائل إن الرغبة المثلية الجنسية الحصريّة موجودة في الرغبة الفطرية عند بعض الأفراد - حجة جوهريّة عند أولئك الذين يسعون لقبول هوية المثليين الجنسيين الذكور والسحاقيات - شقّت دروباً داخلية حتى بين بعض المفكرين المسلمين الغربيين المحافظين نسبياً. لكن خطوط هذا القبول لم ترسم بدقّة تامة. فأولئك الذين يرون أن الميل الجنسي مسألة وراثية متأصلة لكنهم يقولون إنه لا يمكن أن تتحقق الرغبات ضمن الجنس نفسه بصورة قانونية إنما يواجهون مشكلة الظلم الإلهي، لاسيما حيثما يحاجّون أيضا بأهمية الإشباع الجنسي كحاجة بشريّة. من ناحية أخرى، هؤلاء الذين يزعمون أن الفطرية تعني أن هذا الأمر جائز لا يعالجون بشكل مرضٍ أياً من المبادئ الكونية حول الشراكة بين الذكور/الإناث المعبّر عنها في النصوص المقدّية أو الطبيعة غير التاريخية لمزاعمهم بوجود ميل جنسي مثلي فطري، مزاعم تتجاهل التنوّع في الفهم التاريخي والمعاصر للعلاقات الجنسية. وفي كلتا الحالتين، فإن لحركة الأقلية الغربية لقبول الهوية الإسلامية لمثليي الجنس، وردة الفعل على ذلك، آثاره على العلاقات الحميمة في جميع شرائح المجتمعات الإسلامية، بما في ذلك بين الرجال والنساء المتزوجين. لهذا السبب، لا يمكن لأي مناقشة عن الأخلاق الجنسية تجنب مسألة العلاقة الحميمة بين طرفين من الجنس نفسه.



تاريخ

يقرّ معظم المسلمين بأن العلاقات الجنسية بين أشخاص من الجنس نفسه موجودة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، وكثيراً ما يرافق هذا التنازل الإصرار على أن الشذوذ الجنسي "غربي" أو "حديث"، وبالتأكيد "غير إسلامي"[1]. كتب خالد دوران عام ١٩٩٣، يقول بكل ثقة إنه لا يوجد " مثليون جنسياً يعلنون أنهم كذلك في دول مسلمة"، وإن أي تحرك نحو قبول المثلية الجنسية أو هوية مثليي الجنس لم يحصل بين المسلمين[2]. مع ذلك فإذا وضعنا الإصرار المعاصر على تحريم الشذوذ الجنسي جانباً، فقد قال عدد من العلماء إنّه "يمكن للمرء أن ينظر إلى المجتمعات إلى الإسلامية ... على إنها

---

(١) انظر، على سبيل المثال، Dunne (ديون)، "السلطة والجنس في الشرق الأوسط". وعلى إسناد السلوك "المنحرف" إلى الأخر، وخاصة إسناد تهمة المهارسات الجنسية المنحرفة للمسلمين الغربيين، انظر UEBEL، "إعادة الرغبة توجيه." "خطيئة اللواط"، وفقا للأدب الصليبي في ذلك الوقت، لم تكن "مسموحة إلا في المجتمع المسلم، ولكن تم تشجيعها بنشاط وصراحة". (ص ٢٤١) على الرغم من أن UEBEL لم يسأل هذا السؤال، فإنه يحدث لي أن أتساءل ما هي السبل التي اتبعتها الدراسات الحالية لافتراض تصوير "مثليي الجنس" على أنهم الصديق للماضي الإسلامي، بما يسهم في النوع نفسه من التعميات.

(٢) Duran (دوران)، "الشذوذ الجنسي والإسلام"، ص ١٨٣. حتى الأونة الأخيرة، لم يناقش أي من واحد وعشرين فصلاً في كتاب Thumma and Gray (ثوما وغراي) *دين مثليي الجنس* مثلما ناقشه المسلمون، والإشارة الوحيدة للإسلام كانت في تمرير حاشية (ص ٦، رقم ١). أشار تأسيس العديد من المنظمات في التسعينات من القرن الماضي ١٩٩٠s وفي السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين (الفاتحة، ومؤسسة يوسف، وعليل الجهاد) من قبل المسلمين الذين يعيشون في الغرب، إلى ذلك وعزز تحولاً في المناقشة، وقد أسهم ظهور شبكة الإنترنت بوصفها مصدراً للموارد التعليمية والتنظيمية الحيوية في زيادة الوجود الاجتماعي والفكري لمثليي ومثليات الجنس (وإلى حدٍ ما، المختثين جنسياً) الأفراد والمجموعات الإسلامية. على الأرجح، إذا كان البحث على حجم مماثل يبدأ اليوم،سيتم ذكر منظمة واحدة على الأقل.

تقدم مثالاً توضيحياً حياً على " مثلية جنسية صديقة للبيئة 'في تاريخ العالم"(١). ووفقا لسكوت كوغل،" عندما ينظر المرء في السجلات التاريخية والأدبية للحضارة الإسلامية، فإنه يجد أرشيفاً غنياً بالرغبات الخاصة بالجنس المثلي والتعبير عن هذا الجنس، والتي تمت كتابتها من قبل أعضاء محترمين في المجتمع، أو نقلت عنهم: أدباء، نخب المثقفة، وعلماء دين"(٢). يقول باحث آخر، بصراحة أكثر: "إن العلاقات الجنسية المثلية بين الرجال موجودة في كل مكان من عالم النصوص العربي الإسلامي في القرون الوسطى"(٣). ويطلب خالد الروهيّب، لدى إصراره على قراءات مختلفة بعض الشيء لنصوص من مختلف الأنواع، باهتمام قوي بأصناف وسجلات الخطابات المتنافسة، التي تسمح بأن يُحتفى ببعض أنواع الرغبات الشهوانية للمثلية بل وبالنشاط أيضاً، وبأن تتم إدانة بعضها الآخر، بما في ذلك تلك الناتجة عن الإيلاج(٤).

على الرغم من أن المصادر الإسلامية من القرون الوسطى تعطي انطباعاً بأن رغبة اشتهاء المماثل في الجنس والنشاط الجنسي من نوع ما بين الذكور كانا جزءاً عادياً، وإن كان غير مشروع دينياً، من حياة النخبة المسلمة، هناك القليل نسبياً عن اشتهاء المماثل لدى الإناث في القرآن، أو الحديث، أو النصوص التفسيرية. وعلى الرغم من أن النصوص الأدبية، وبدرجة أقل

---

(١) Kugle (كوغل)، "الجنس والتنوع، والأخلاق"، ص ١٩٨. بطبيعة الحال، كما يستمر Kugle بالقول، الشذوذ الجنسي هو مصطلح عفا عليه الزمن.

(٢) Kugle، "الجنس والتنوع، والأخلاق،" ص ١٩٧-٨.

(٣) Douglas (مالتي-دوغلاس)، "شذوذ المرأة / السحاق"، ص ١٢٤. هذا يطرح السؤال ما الذي يحصل أن يكون "الرجل" - كيف كان يتم تشييد الذكورة والرجولة- القضية الحاسمة. انظر أيضاً Rowson، "عدم انتظام النوع الاجتماعي على أنه الترفيه".

(٤) آل Rouhayeb (الرهيب)، قبل المثلية الجنسية في العالم العربي الإسلامي، ١٥٠٠-١٨٠٠.



النصوص القانونية، تتضمن بعض النقاشات للممارسات الجنسية بين النساء - يقال عادة السحاق أو المساحقة - فإنّ معظم الناقشات حول ممارسات اشتهاء المماثل جنسيّاً تركّز على النشاط الجنسي بين ذكر وذكر[١]. وتسهم عدة عوامل في الصمت الذي يحيط بالنشاط المثلي جنسياً بين الإناث. ولعل الأمر الأكثر أهمية هو ببساطة أن العديد من الآثار القانونية لممارسة الجنس تعتمد على الإيلاج عن طريق القضيب. وفي الحالات القليلة التي يذكر فيها الجنس بين النساء، تدور النقاشات الشرعيّة حول ماهية العقاب، إن وجد، والذي يتم فرضه من قبل السلطات، وكذلك ما إذا كان يجب أن يُدفع تعويضٌ يعادل المهر إذا حدث تمزق في غشاء البكارة. بالمقابل، لم تذكر الناقشات القانونية حول الأفعال الجنسية بين الذكور المهر، حيث يكون التركيز ليس فقط على العقاب بل أيضاً على مسائل دنيوية مثل ضرورة الغسل بعد الإيلاج والعوائق الممكنة أمام الزواج، التي تنشأ عن العلاقات المثلية الجنسية بين ذكرين[٢].

في أية حال، مهما كانت المصادر النصية تكشف عن انتشار العلاقات الحميمة بين أشخاص من الجنس نفسه، فحقيقة أن مشاركة بعض المسلمين في ممارسات اشتهاء المماثل لا تعني أنه من المشروع دينياً القيام بذلك. وبالنسبة

---

(١) يعدّ مصطلح sihaq (سحاق) أحياناً مهيناً، كما هو اللواط تماماً. وصفت مصطلحات محايدة اعتمدها بعض الناشطين العرب المعاصرين موقعاً يتضمن متغيرات المذكر والمؤنث من "مثليي الجنس". حيليم "فهرست العبارات العربية." وبفضل أريل بيرمان من أجل تبادل مرجع المجلة معي.

(٢) في العواقب الدنيوية حتى لممارسة الجنس غير المشروع، انظر الفصل ٤، ومع ذلك، يمكن أن تتعرض المحظورات الزوجية للخطر، في بعض وجهات النظر، من خلال المس الجنسي الذي يقل بدرجة كبيرة عن الجماع. يمكن في مثل هذه الحالة، أن تنطبق القواعد نفسها على الاتصال من نفس الجنس بين النساء، مما يجعل إغفالهم أمراً ملحوظاً.

للمسلمين المعاصرين المتمسكين بالانجذاب للمفاتن من الجنس نفسه، فإن الأسئلة الرئيسة ليست: ماذا فعل (بعض) المسلمين؟ بل: ماذا يمكن للمسلمين أن يفعلوا؟ أو بتعميم أكثر: ما الذي يسمح به "الإسلام"؟[1] يترك بعضهم الإسلام بالكامل، بينما يختار بعضهم الآخر فصل الممارسة الجنسية عن الدين، حيث يعتبرون أنفسهم مسلمين وإن كانوا يقرّون بأن ممارساتهم أو هوياتهم الجنسية ليست مقبولة بالمنظور الديني. مع ذلك لا يزال هنالك بعضهم الآخر الذي يختار التعامل بفعالية مع التعاليم الدينية من أجل محاولة التوفيق بين الهوية المسلمة وهوية مثلية جنسية لرجل أو امرأة.

إن تجاوز الفكر التشريعي الإسلامي (كما سيتضح أدناه، لا يأخذ بشكل جدي إمكانية أن تكون أية علاقة مع الجنس نفسه مشروعة)، تبدأ إعادة النظر هذه عادة بمناقشة قرآنية للممارسات المثلية جنسياً عند الذكور والإناث. وهناك كثير من الأحاديث النبوية بدرجات متفاوتة من الأصالة تتناول اللواط بطريقة تدينه بشدّة؛ كما تدين مجموعات الأحاديث النبوية الممارسات السحاقية في تلك المناسبات النادرة التي ذُكر فيها السحاق. وعادة ما يتجاهل الباحثون المهتمون عادة بتطوير إطار من التسامح والقبول بعلاقات مثلية جنسية الحديث بالكامل أو يعالجون روايات بعينها فقط من أجل الطعن بصدقيتها. وقد أصبح القرآن نفسه الأساس لتفسيرات جديدة، تركز مرة أخرى على العلاقة الجنسية بين ذكر وذكر. لا يوجد إجماع حول ما إذا كان القرآن قد ذكر العلاقة الجنسية المثلية بين الإناث . قد يكون ذلك موضوع السورة ٤، الآية

[1] وهذا، بطبيعة الحال، يعود بنا إلى سؤال كيفية تحديد ما هو "إسلامي" - الذي نوقش في الفصل ٦.



١٥ وقد لا يكون: واللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا "[1]. والعلاقة الدقيقة لأحكام هذه الآية بأحكام الزنا كانت موضوعاً لكثير من النقاش. هل الآية التي تقضي بالجلد بالسوط تلغي تلك التي تأمر بالحبس، أو هل أنّ هذه الآية التي تشير إلى عقاب على ممارسات مثلية جنسيّة متميزة عن تلك التي تشير إلى ممارسة لجنس غير مشروع بين رجل وامرأة؟ لا تحدد هذه الآية "امرأتين"، والذي كان ممكناً باستخدام صيغة المثنى. بعد ذلك مباشرة، تتناول السورة ٤، الآية ١٦ أيضاً السلوك غير المشروع، وذلك باستخدام صيغة المثنى المذكّر حصريّاً "واللذان ... منكم". كما هي الحال في جميع صيغ المثنى أو الجمع المذكّر باللغة العربية، يمكن أن تشمل كلاً من الذكور والإناث، وكان ثمّة خلاف بين المفسّرين حول ما إذا كانت هذه الآية تشير إلى رجلين وهو ما يتناقض مع الآية السابقة، التي تنص على الإناث فقط (مع أنه ليس امرأتين)، أو زوج من ذكر وأنثى، الممكنة نحويّاً أيضاً[2]. مع ذلك، فالممارسات الجنسية المثلية مذكورة أيضاً في عدة مناسبات بالترابط مع قصة النبي لوط، والتي هي مرجع ثابت لكلٍ من المناقشات الكلاسيكية والمعاصرة عن النشاط الجنسي المثلي.

---

[1] التعديل الذي أجريته على ترجمة عبد الله يوسف علي في هذا الشأن، انظر مالتي-دوغلاس، "شذوذ المرأة / السحاق"، ص ١٢٣.

[2] يمكن للمرء أن يستنتج أيضاً أن الآية تتناول رجلين، إذا كانت تتناول جمهور الذكور حصراً. السورة Q. 4:16' ، "من بينكم" يمكن أن يكون نظرياً أن يشمل بها في ذلك النساء، ولكن السورة Q. 4:15' تقف على النقيض "من بين نسائكم".

يختلف العلماء المعاصرون بشدة حول المنظور القرآني حول الرغبات المثليّة الجنسيّة والعلاقات الحميمة المثلية الجنسية كما هي مبينة في قصة لوط. و يعرض دوران وجهة النظر التقليدية عندما يقول إن القرآن " واضح جداً في إدانته للشذوذ الجنسي، ولا يترك تقريباً أية ثغرة لاهوتية بشأن تكيّف المثليين جنسيا في الإسلام"[١]. بالمقابل، يقول كوغل إن "القرآن لا يعالج المثليّة الجنسية أو المثليون جنسياً بشكل صريح [.] "[٢] بدلاً من ذلك، يتناول النص المقدس (مثل كتابات الفقهاء) أفعالاً معينة، ولا يذكر شيئاً عن "الهويات" والقليل جداً عن الرغبات. و تعتمد محاولة إعادة النظر في النص على تعزيز منظور جديد، أكثر شمولية حول التعاليم القرآنية المتعلّقة بما هو مثلي جنسياً من ممارسات، رغبات، وميول يقوم على التمييز بين الإدانة القرآنية لممارسات جنسية مثلية، وفي هذه الحالة الممارسات الجنسية المثلية لسكان البلدة في قصة لوط، وإمكانية القبول الإلهي لأشكال أخرى من العلاقات بين الجنس نفسه.

من أجل تفسير قصة لوط كشيء بجانب كونها" إدانة صريحة ... للشذوذ الجنسي،" استخدم الباحثون نهجين رئيسين. أولاً، استكشفوا جوانب أخرى من قصة لوط بمعزل عن الممارسات الجنسيّة المثليّة. ثانياً، حاججوا أنه حتى لو كانت تلك الأفعال إشكالية، فإنها كان مثار اعتراض بسبب عامل آخر غير التورط في ممارسات جنسيّة مثليّة. بالنسبة للنقطة الأولى، فقد أخطأ كل من التقاليد التفسيرية والحكمة التقليدية، كما تبين عمرين جمال، من خلال التركيز

(١) Duran (دوران)، "المثلية الجنسية في الإسلام"، ص ١٨١.

(٢) Kugle، "الجنس والتنوع، والأخلاق"، ص ٢١٩. انظر أيضا هداية الله، "المفاهيم الإسلامية الجنسية،" ص ٢٧٧-٩.



غير المستحق على الانحراف الجنسي باعتباره الخطيئة الخاصة بقوم لوط[1]. وبالبناء على عمل جمال من خلال تقييم دقيق لأعمال عدة مفسرين بارزين مما قبل العصر الحديث، يوضح كوغل أن التفسير "كلمة فكلمة في التفاسير الكلاسيكية أدى إلى مساواة مشكوك فيها بين العقاب الإلهي لقوم لوط وإدانة المثليّة الجنسيّة وعقوبات قابلة للتنفيذ من الناحية القانونية على ممارسات مثليّة جنسيّة"[2]. كانت ذنوب قوم لوط أكثر اتساعاً وأبعد مدى من مجرد سوء السلوك الجنسي. واختزل الفساد الروحي إلى انتهاك جنسي، مضيقاً دون استحقاق الهدي الإلهي الوارد في قصص قوم لوط.

على الرغم من أن هؤلاء العلماء يجعلون من فهم الانتهاكات الجنسية في السياق الأوسع للكفر والفساد الأخلاقي قضيّة قسريّة، إلا أني أقل اقتناعاً باقتراحهم، وهو ما ردّده عدد من المجموعات المدافعة، بأن سلوك سكان البلدة كان محط اعتراض ليس لأنهم سعوا لجماع جنسي مثلي بل لاعتبارات أخرى بما في ذلك عدم وجود اهتمام بموافقة ضيوف لوط[3]. والحجة بأن القرآن يعارض ليس لأن الرجال محط التساؤل سعوا لعلاقة حميمة جنسية مثليّة بل لأنهم نووا انتهاكاً لا يحظى بالقبول إنما هي مبنيّة على افتراض يقول إنّ القبول ضروري من أجل إتمام علاقة جنسية أخلاقية أو قانونية. مع ذلك، ففي مواضع أخرى من النص القرآني، كما بالنسبة للأسيرات ("ما ملكت يمينك")،

---

(1) جمال، "قصة لوط".
(2) Kugle، "الجنس والتنوع، والأخلاق"، ص ٢٠٤.
(3) انظر، على سبيل المثال، الموقع الإلكتروني لمنظمة في جنوب أفريقيا تسمى "الدائرة الداخلية". http://www.theinnercircle-za.org/index_files/page٠٠٠٢.htm، أخر زيارة إلى الموقع في ٢٧,٦. ٢٠٠٥.



لا يتعلّق القبول دائماً بتشكيل علاقات جنسية مشروعة. وعلاوة على ذلك، يقدّم لوط بناته لسكان المدينة المغيرة دون أدنى إشارة إلى أن قبولهم كان مهماً[1]. إن افتقاد موافقة الفتيات أمر لافت للنظر جداً، سواء كان ذلك استخداماً جنسيّاً مكرّساً من قبل الأب وذلك على يد من كانوا سيصبحون مغتصبين أو الزواج بوصفه مخرجاً جنسياً مشروعاً بالنسبة للرجال. يقول كوغل إن هذه ليست حالة تجعل الذكور أعلى قيمة من الإناث، بل حالة تجعل من الضيوف أعلى قيمة من أفراد الأسرة "الذين صدف وأن كانوا إناثاً"[2]. وكان باستطاعة المرء أن يحاجج أنه في حالة المجتمعات الأبوية ما قبل العصر الحديث، كانت موافقة الأب وحدها المهمة. وفي هذه الحالة، هل كان باستطاعة لوط عرض أبنائه على الرجال على بحصانة متساوية؟

تتمثّل العقبة الأبرز في وجه إعادة تفسير قصة لوط في أن النص القرآني يعترض بشكل واضح على ما يبدو على موضوع الخيار الجنسي للرجال: هؤلاء الرجال يتقرّبون من رجال آخرين مفضلين إياهم على أولئك الذين خلقهم الله ليكونوا أقراناً لهم[3]. هناك طريقة واحدة للالتفاف على هذا الاعتراض كانت ستتمثل في المحاججة بأن الرجال الذين كانوا بطريقة أخرى سيختارون شريكات من الإناث كان خيارهم التماس الجنس مع الرجال –هذه الحجة

(1) قد تكون مقارنات الكتاب المقدس مثمرة، سواء مع الإشارة إلى قصة لوط وأيضاً قصة موازية لمحظية Levite (اللاوي) عضو في قبيلة لاوي العبرية) في القضاة، الفصول ١٩-٢١. أنا اطلعت على هذا الأخير، بالتوازي من خلال كتاب عزام، "العنف الجنسي في القانون الإسلامي."

(2) Kugle، "الجنس والتنوع، والأخلاق"، ص ٢١٥. انظر أيضا ص ٢٢٤.

(3) القرآن. Q. 23:165–6.



متوافقة مع وجهة النظر، والتي أعرب عنها بعض المؤلفين المسلمين من المثليين الجنسيين queer، بأن هناك رجالاً خلقوا لاتخاذ أقران من الذكور، وهي فكرة سأناقشها أدناه. هنالك مسوغ قوي لقراءة القرآن على أنه يشير إلى أنّ الذكور والإناث خلقوا كي يتزاوج بعضهم ببعض، وأي خيار ينحرف عن هذا الطريق مذموم.

لا يمكن فهم تفسيرات علماء المسلمين من ما قبل العصر الحديث لقصة لوط دون الأخذ في الحسبان كيفية اختلاف وجهات نظرهم حول الرغبة المثلية الجنسية والنشاط المثلي الجنسي بطرق حاسمة عن وجهات نظر الغربيين الحديثين، بمن فيهم بعض المسلمين. كانت اهتماماتهم مركّزة إلى حد كبير على الممارسات، وليس الميول. ذلك يعني عدم القبول بوجهة النظر التقليدية التي ظهرت يوماً، والتي ترى أن أي هوية "مثليّة جنسيّاً" هي اختراع حديث بحت، وأن مفكري ما قبل العصر الحديث لم يعرفوا غير الممارسات. ويمكن للنصوص من ما قبل العصر الحديث، كما بينت الدراسات في سياقات أخرى، أن تقدّم ممارسات جنسية محددة بوصفها مرتبطة "تقريباً بما هو جنسي من تصرفات، رغبات، وشخصيات"[1]. وحتى عندما كانت هويات محددة تُربط بأداء أفعال معينة، فهذه الهويّات لم تكن ثابتة زمانياً ولا مكانيّاً، ولا هي مطابقة للمفاهيم المعاصرة المتعلّقة "بالشخص المثلي جنسياً homosexual"، "الغايgay [الاسم الأكثر شيوعاً للمثلي جنسيّاً – مترجم]"، أو "الكويرqueer [تسمية أخرى للمثلي جنسيّاً – مترجم]". لا

[1] Halperin (هالبرين)، *كيفية قيام تاريخ الشذوذ الجنسي*، ص ٤١؛ حروف مائلة في الأصل.

يأخذ المفسّرون ولا فهم الفقهاء للممارسات الجنسية بين الذكر والذكر بعين الاعتبار إمكانية وجود شراكة حيث ينظر الرجلان على حد سواء إلى نفسيهما على أنهما "غاي"[1]، بل يفترضون علاقة غير متساوية من ناحية السن والوضع الطبقي بين شريكين غير متكافئين.

هناك تشابه كبير بين وجهات النظر اليونانية والرومانية الكلاسيكية عن العلاقة الجنسية بين ذكر وذكر ومعايير (وممارسات، بقدر ما يمكن للمؤرخين إخبارنا) ثقافة النخبة المسلمة في العصور الوسطى. لقد قبل المسلمون في المنطقة بشكل عام بنموذج البحر الأبيض المتوسط القديم، القائم على أسس المفاهيم الهرمية للإيلاج، حيث لا وصمة عار ربما باستثناء التبذير تُلصق بالذكر البالغ الذي يقوم بالإيلاج لكن المعاناة من وصمة العار تكون من نصيب الذكر البالغ الذي يسمح لغيره بان يمارس معه الإيلاج الإستي[2].

---

[1] ما ناقشه كل من Nussbaum and Juha Sivola (مارثا نوسباوم وجحا سيفولا) بالنسبة إلى اليونانيين ينطبق على المسلمين في العصور الوسطى: "رؤية أنه كان من الممكن بالنسبة لليونانيين التفكير بشكل مختلف عن الأشياء التي كثير من الحديثين عدّها طبيعية أو حتى أنها ضرورية لمساعدتنا على إزالة شعور زائف بحتمية الأحكام والممارسات الخاصة بنا. "نوسباوم وسيفولا، " مقدمة " ، نوم العقل، ص ١٠.

[2] انظر، على سبيل المثال، Dover (دوفر)، الشذوذ الجنسي اليوناني. كما جادل ديفيد هالبرين، فيما يتعلق باليونانيين القدماء، "كان الفعل المادي للجنس نفسه مفترضاً ومطلوباً... الافتراض فيما يخص الشركاء الجنسيين عن الأدوار الجنسية المختلفة وغير المتكافئة (أدوار المُختَرِق والمختَرَق)، وارتبطت تلك الأدوار بدورها بالفروق الاجتماعية المتعلقة بالسلطة ونوع الجنس ن الاختلافات بين الهيمنة والخضوع وكذلك بين الذكورة والأنوثة ".هالبرين، *كيفية قيام تاريخ الشذوذ الجنسي*، ص ١٤٧. أنظر أيضاBrooten ، *الحب بين النساء*، ص ٢، بشأن ملاحظة أن " كتّاب الفترة الرومانية قدموا تلك العلاقات الجنسية على أنها معيارية ، تمثل التسلسل الهرمي الاجتماعي البشري. رأوا أن كل اقتران جنسي يضم شريكاً نشطاً واحداً وشريكاً سلبياً واحداً ، بغض النظر عن الجنس، على الرغم من أنهم ربطوا ثقافياً بين الجنسين وهذه الفئات ". منقول في هالبرين، ص ٥٦ .انظر أيضاً والترز "غزو الجسد الروماني"، خاصة ص ٣١؛ دوفر، "مواقف



وحتى تفضيل الغلمان على شريكات من الإناث، الموضّح في الأدب الهجائي للأديب الجاحظ من القرن التاسع في رسالته الشهيرة "الجواري والغلمان"[1] [الرسالة الثالثة عشرة من رسائل الجاحظ، كتاب مفاخرة الجواري والغلمان – مترجم]، لم تجعل من رجل "مثلي جنسيّاً" بالمعنى الذي يستخدم فيه دوران أو كوغل هذا المصطلح. لقد كانت رغبة الرجل في الإيلاج بشباب مرغوبين (يعرفون عموماً، وإن لم يكن دائماً، باسم "المردان") أمراً عادياً بالكامل – وإن لم يكن مشروعاً قط – ولا تشير بالضرورة إلى شخصية ورغبة منحرفتين، أو إلى ميل جنسي خاص[2]. وقد تمّ توضيح هذه الطبيعة المألوفة غير المَرضيّة لرغبة كهذه في كتاب *دليل المسافر* من خلال تمرير إشارة إلى شاب "وسيم غير ملتحٍ" في مناقشته للظروف التي يباح في ظلّها أو لا يباح للرجل أن ينظر إلى أنثى غير

الكلاسيكية اليونانية من السلوك الجنسي."؛ وعلى المناقشات الإسلامية رغبة الذكور في أن يتم اختراقها، Rowson، "عدم انتظام الجنس"، ص ٥٣؛ Rosenthal (روزنتال)، على ubnah، "الشذوذ الجنسي الذكوري السلبي" (ص ٤٥) في "الرازي عن المرض الخفي".

(1) نُشرت باسم "متع البنات والبنين بالمقارنة،" في Colville, (كولفيل)، ترجمة *Sobriety and Mirth*، ص ٢٠٢-٣٠. يظهر هذا المقال أيضاً وكأنه "التفاخر على الخدم والشباب"، في المقالات التسعة للجاحظ، ترجمة Hutchins (هاتشينز)، ص ١٤٠-٦٦. انظر أيضاً، في المجلد نفسه، "تفوق البطن على الظهر"، ص ١٦٧-٧٣. يجب أن تكون ترجمة هاتشينز 'قد استخدمت بحذر. انظر العرض المفصل ل A.F.L. بيستون في مجلة *الأدب العربي*، ص ٢٠٠-٩. في هذا النوع الأدبي، وانظر أيضاً روزنتال، "ذكر وأنثى: وصف ومقارنة".

(2) انظر Rowson، "عدم انتظام الجنس من ذكر وأنثى"، ص ٦٠ وعلى سبيل المقارنة، دوفر، "اتجاهات الكلاسيكية اليونانية في السلوك الجنسي"، ص ٢٥. الفرق بين حالة الوضعين ليس هو الحالة الطبيعية لجذب الرجال للذكور الأصغر سناً ولكن عدم شرعية هذه الرغبة في السياق الإسلامي.



زوجته، أو أنثى من الرقيق، أو إحدى قريباته. والجدير بالذكر أن كيلر يغفل هذا الجزء من النص من ترجمته الانكليزية في أواخر القرن العشرين[١].

لا تسأل، لا تخبر:

على الرغم من القبول واسع النطاق في العصور الوسطى برغبة مثلية جنسيّة وغلمان جذّابين، فقد سلّم المفكرون المسلمون جدلاً أن هذه العلاقات الجنسية ليست مشروعة وليس من الممكن إضفاء الشرعية عليها. لكن الإدانة الصريحة للنشاط الجنسي المثلي في الفكر الشرعي الإسلامي في العصور الوسطى ومن قبل معظم المفكرين المسلمين المعاصرين كان قد تمّ تلطيفها عبر التسامح الضمني بممارسته، شريطة وجود درجة معينة العقلانية. وكما يقول عبد الوهاب بودهيبة، "فحقيقة أن المثلية الجنسية" – يعني بذلك ممارسات جنسية بين شخصين من الجنس نفسه – "كانت مجانة على الدوام إنما يثبت شيئاً واحداً: لا الدين ولا الضمير الاجتماعي كان بإمكانهما وضع حد للأعراف التي رفضتها الأخلاق الإسلامية وإن كان المجتمع أغلق عينيه بشأنها في الملاذ الأخير"[٢]. وقد أشار ستيفن موراي، أثناء مناقشته للعلاقات الجنسية ذكر / ذكر وأنثى/ أنثى في السياقات الإسلامية المعاصرة، إلى هذا الرفض للاعتراف بالسر المكشوف، أي "الرغبة بعدم المعرفة".[٣] وفي حين أن بعض جوانب هذا المنطق الذي يحكم اللقاءات الجنسية بين أفراد من الجنس

---

(١) كيلر، دليل المسافر، ص. ٥١٢. انظر أيضاً ماغن، فضائل الجسد، ص ٢٦١ الوضوء بعد لمس الأولاد.

(٢) بودهيبة، الجنسية في الإسلام، ص ٢٠٠.

(٣) Murray (موراي): "حب المرأة، للمرأة في المجتمعات الإسلامية"، ص ١٠٢.



نفسه نوعية حتماً، فالمنطق العام الرافض للإشارة إلى الخطايا على أنها ليست جرائم ليس خاصّاً بالعلاقة الحميمية بين مثليي الجنس. بل هو جزء لا يتجزأ من إصرار عام على عدم محاولة متابعة معلومات يمكن أن تؤدّي إلى تجريم أحد من أخوتهم المسلمين أو الكشف عن ذلك بما يتعلّق به شخصياً.

إن عدم الرغبة في البحث عن حالات النشاط الجنسي المثلي وإدانتها، أي تفضيل السماح لها بأن تمرّ، فإن لم تلحظ ومن ثم لم تسمّ فعندئذ لن يكون مرتكبوها عرضة للعقاب، له معناه حيثما تُعتبر الممارسة الجنسية بين طرفين مثليين جنسياً، مثل أي فعل جنسي خارج نطاق الزواج، جناية جرميّة ومن ثم يستأهل مرتكبوها العقاب. لهذا السبب، فإن قواعد "لا تسأل، لا تخبر" كان لها معناها على المستوى العملي، كإستراتيجية لتجنب الاضطهاد والمقاضاة. مع ذلك، فالوضع في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية يختلف اختلافاً جذرياً. وفي السياقات الغربية الحديثة ينبثق السؤال من ردود فعل الجماعة المسلمة على قبول بنطاق أوسع للعلاقات الجنسية المثلية من قبل شرائح المجتمع الأوسع. وفي حين كان بعض القادة المسلمين معارضين صراحة "لحقوق المثليين الجنسيين"، فقد أظهر "عدد قليل من المنظمات الإسلامية والأفراد المسلمين الذين يتجنبون تناول العلاقة الحميمة للمثليين جنسياً من منظور ديني أنهم يفضلّون التسامح مع المثليين والمثليات جنسياً بل حتى تقبلهم وذلك كقضية مدنيّة أو مرتبطة بحقوق إنسان. وعندما يقومون بذلك، فهم إنما يطبقون أحياناً نوعاً من التشابه الجزئي بين التمييز ضد المسلمين والتمييز ضد الأقليات

الجنسية[1]. وعلى سبيل المثال، فقد أيّدت رئيسة المؤتمر الكندي الإسلامي تشريعات زواج المثليين في أوائل عام ٢٠٠٥، معلنة أنه "من الواجب علينا، كأقلية، التضامن مع المثليين والمثليات جنسياً في كندا، على الرغم من أن كثيرين في مجتمعنا يؤمنون بأن ديننا لا يغفر المثليّة الجنسيّة"[2]. وملاحظاتها تميّز ضمناً بين المسلمين، من جهة، وبين المثليين والمثليات جنسياً، من جهة أخرى: على الرغم من أن الطرفين من الأقليات، إلا أنها لا تقرّ بأي تداخل محتمل بين الفئتين. مع ذلك فهي تترك مساحة مفتوحة للتفسير، مدعية أن الإسلام " لا يغفر المثليّة الجنسيّة"، إنما فقط " كثيرين في مجتمعنا يؤمنون" أن المسألة هي على هذا النحو.

ناقشات المسلمين "للمثليّة الجنسية عند الآخرين" هي أقل إثارة للجدل من الديناميات ضمن المسلمين أنفسهم عندما يرغب بعض المسلمين بتبني هوية "مثليي الجنس" أو يتبناها بالفعل (وذلك مقابل الاختيار المجرّد لشريك جنسي من الجنس نفسه)[3]. و تُبدي الخطابات المعتدلة والليبرالية للمسلمين الغربيين قبولاً لمفهوم الميل الجنسي الفطري، لكنها لا تشكك

---

(١) Debra Mubashshir Majeed (ديبرا مبشّر المجيد)، التي تصف نفسها بأنها "تتعافى من الشذوذ الجنسي homophobe "، كتبت بتبصر-عن بعض أوجه الشبه بين الزواج من الجنس نفسه وتعدد الزوجات في "المعارك التي تمّ الانضمام إليها." مثل الآخرين الذين يكتبون عن هذا الموضوع، وضعت مجيد مسودات فئاتها بمثل هذه الطريقة لتفترض أن مسألة زواج المثليين لا تنطبق على المسلمين.

(٢) البيان الصحفي لمؤتمر الكنديين المسلمين ، "حقوق الإنسان للأقليات ليست للمساومة: يؤيد المؤتمر الكندي الإسلامي تشريع الزواج من الجنس نفسه ".

(٣) انظر، سيرة شخصية وجيزة، سعيد، "على حافة الانتماء".



بالمحظورات التقليدية الدينية على الممارسات الجنسيّة المثليّة. وتقدّم فلسفة "لا تسأل، لا تخبر" وجهات النظر مثل تلك التي تطالعنا في الورقة المعبّرة عن موقف رابطة النساء المسلمات، "منظور إسلامي للحياة الجنسية". وفي الفقرة الفرعية التي تحكي عن المثلية الجنسيّة، نقرأ:

البشر قادرون على العديد من الصيغ الجنسية المتعلقة بالتعبير، الميل، وتحديد الهوية الجنسية. ومثل هذا التنوع غير موجود في أي من الأنواع الأخرى ومن ثم يوضح هذا تفردنا من بين مخلوقات الله. إن احتمالات السلوك الكامنة، مثل المثليّة الجنسية، لا تعني أن ممارستها مشروعة في نظر الإله. لهذا يُتَوقَع من الأفراد السيطرة على أنفسهم وعدم التصرف وفق رغباتهم إذا كان هذا العمل يتنافى مع المبادئ التوجيهية للإسلام. وهكذا فالمثليّة الجنسيّة، مثل غيرها من أشكال العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج بين طرفين من جنسين مختلفين، محرّمة[1].

يمضي البيان في القول ليعني أنه لا ينبغي على الأفراد السعي إلى "ملاحقة أو مقاضاة "أولئك المعروفين بانخراطهم في "الأفعال المحظورة" ؛ ووحدها الإدانة من خلال الشهود أو الاعتراف يمكن أن تسمح "بالعقاب من قبل الدولة". أما في حالة غياب العقاب، فإنّ أولئك الذين ينخرطون في مثل هذه الأعمال "سوف ينالون عواقب سلوكهم في هذه الحياة، ويكونون مسئولين أمام الله يوم الحساب. والله وحده يعلم كيف سيحاسبهم في نهاية المطاف". إن الهدف الأوضح من هذا البيان هو المحاججة ضد فرض عقوبات على

---

[1] رابطة النساء المسلمات "، ومنظور إسلامي على النشاط الجنسي."

"المثليّة الجنسية"، لكن كون هذه جماعة أمريكية، وتكتب في الولايات المتحدة الأمريكية، فالسؤال عن العقاب هو موضع نقاش فعال. الأمر الأكثر اتصالاً بالموضوع، هو أنّ الحض على عدم "الملاحقة أو المقاضاة" يحافظ على صورة الوئام الاجتماعي والالتزام بالقواعد من خلال عدم إظهار سلوك "يتنافى مع المبادئ التوجيهية للإسلام".

في السعي لتجنب الإقرار العلني fالنشاط الجنسي المثلي، يستمر بيان رابطة النساء المسلمات في تبني الموقف التشريعي التقليدي نحو السلوك المثلي جنسياً؛ مع ذلك، فمن نواح أخرى، يفترق على نحو درامي بالكامل عن الفهم الكلاسيكي الذي يحكم الخطابات المحيطة بالانجذاب إلى الجنس نفسه في الإقرار ليس بإمكانية "الميل" المثلي جنسياً الحصري فحسب بل أيضاً بطبيعته الكامنة التي وهبها الله. ويشاطر هذا الرأي عدد من الجماعات الإسلامية من مختلف ألوان الطيف الاجتماعي والسياسي؛ لا يسعى المثليون والمثليات جنسياً المسلمون وحدهم إلى "تسوية لاهوتية" لجنسانيتهم، بل أيضاً بعض المسلمين المحافظين الذين يعارضون بشدة مثل هذه التسوية، يوافقون على الفكرة الحديثة التي ترى أن الميل الجنسي المثلي عنصر وراثي في النفس البشرية[1]. والسؤال حول ما إذا كانت فطريّة الرغبة تتطلّب قبولاً بالممارسات الجنسية المثليّة، هو موضع خلاف قوي.

---

(1) كما يقولKugle ، "لا يمكن عزل الأخلاقيين الإسلاميين المعاصرين عن الحداثة، حتى إذا تم تصوير مثلي ومثلية الجنس المسلمين على أنهم أفسدوا بسبب الحداثة ".Kugle، الجنس، التنوع، والأخلاق، ص ١٩٧-١٩٨.



إن التخلّي عن الطبيعية أو هبة منحها الله برغبة ميل حصر نحو المثليّة الجنسية يضع العلماء المحافظين في مأزق منطقي. ويجسّد مقال كتبه البريطاني المسلم عبد الحكيم مراد، بعنوان "سقوط الأسرة"، مخاطر هذه المقاربة. فمراد يقبل "بالمثلية الجنسية بوصفها سلوكاً فطرياً" في بعض الحالات (وليس جميعها)، معتبراً أن لها أساساً بيولوجياً محتملاً. لكن مراد مثل رابطة النساء المسلمات، يؤكد على أنه ليس ثمة ظروف يمكن في ظلها لفرد لديه "ميول" مثلية الجنس –يشبهها بنبضات قلب المريض نفسياً بآفة هوس إشعال الحرائق – أن يتصرّف بشكل شرعي بناء على أوامر رغباته أو رغباتها. الخيار الوحيد المقبول دينياً لشخص لديه ميل اشتهاء جنسيّ مثلي هو العفة الدائمة: يرى مراد ذلك على أنه اختبار من عند الله. ويتوافق موقفه مع بيان رابطة المرأة المسلمة بأنه "يتوقع من الأفراد السيطرة على أنفسهم". مع ذلك، فهذا التوقع بضبط النفس كوسيلة للحماية من الخطيئة الجنسية يتعارض مع ما يوصف ليس فقط من قبل معظم نصوص القرون الوسطى، بل أيضاً من قبل مراد في موضع آخر من المقال نفسه، والذي يركّز في المقام الأول على سوء السلوك الجنسي بين الذكور والأناث. ويحاجج دفاعاً عن الفصل بين الجنسين في الحياة اليومية حيثما يكون ذلك ممكناً، وذلك للمساعدة في الحفاظ على الأخلاق الجنسية عن طريق قمع فرص ممارسة الجنس غير المشروع؛ ويدعي أن معظم الأفراد ليسوا شخصيات فائقة الأخلاق يمكنها أن ترفض الإغراء عندما يكون متوفراً بحرية[1]. (ومن المفارقات، انه لا يرى آثار الفصل بين الجنسين على أولئك الذين ينجذبون بشكل حصري لأفراد من الجنس نفسه). وحتى في المجتمع

---

(1) مراد، "من أجل كل الأسرة."

الخالي من الإغراء إلى حد كبير، يجب أن تكون هناك وسائل مشروعة يمكن التنفيس عن الرغبة الجنسية من خلالها[1]. وبالنسبة لمن يميلون جنسياً لأفراد من غير جنسهم، فهذه القناة الشرعية هي الزواج، لكن بالنسبة إلى أولئك الذين تنحصر رغبتهم في اشتهاء جنسي لشخص من غير جنسهم، لا يمكن أن يكون هناك إشباع شرعي للرغبة. (لم يواجه معظم المسلمين في العصور الوسطى هذه المشكلة الدقيقة، على الأقل بقدر ما كانت الرغبة نحو الشباب الذكور الجذابين لا تعتبر بشكل عام رغبة بهم وحدهم؛ فقد كانت الرغبة ذاتها تلك التي كانت موجهة نحو النساء، ومن ثم كان يمكنهم أن يشبعوا أنفسهم مع شريكات شرعيّات).

إذا كان لأحد أن يقبل بأن الرغبة الحصرية بشركاء من الجنس نفسه (على الأقل في بعض الحالات) هي أمر طبيعي، من منشأ إلهي، ويعترف، كما يفعل مراد، بأن الامتناع طويل الأمد عن كل اتصال جنسي سيكون مصيره الفشل كما هو مرجح عند معظم الأفراد، يمكننا الافتراض عندها أن معظم المسلمين الذين لديهم ميول جنسية نحو أشخاص من الجنس نفسه سوف يرتكبون تجاوزات. ويخلق الضغط من أجل عدم مناقشة هذه الأفعال الجنسية مساحة آمنة كي تحدث الخطيئة دون تحد للرأي المعياري الذي يعتبر أن هذه العلاقات محرّمة. في الوقت نفسه، وفي حين أن لمثل الحرية النسبية المتعلقة بالممارسة بعض الفوائد، إلا أنها تجعل أيضاً الأفراد في خطر ما يرافق ذلك عادة

---

(1) بدلاً من ذلك، الرغبة التي تنشأ من مصدر غير مشروع يجب أن توّجه في اتجاه قانوني، على النحو المبين في استشارة النبي أن الرجل الذي أثارته امرأة رآها، أوجبت عليه العودة إلى دياره وممارسة الجنس مع زوجته.



مع العلاقات الجنسيّة غير المشروعة (مع شركاء من أي جنس)، وهو يشمل ليس فقط انتشار فيروس نقص المناعة المكتسبة وغير ذلك من الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، بل أيضاً السلوك غير الأخلاقي المتضمن خيانة محتملة لعهود الزواج ، وكذلك احترام الذات.

تشكل طبيعية الرغبة الجنسية المثلية عند بعض الأفراد نقطة الانطلاق الأساسية للمنظمات الإسلامية ذات الموقف الإيجابي من المثلي جنسياً. وكما يقول موقع Cresecnt Rainbow، فيما تمّ تقديمه على أنه احتكام إلى "المنطق والعقل"، "فكون المرء مثلي الجنس ليست مسألة اختيار - بل حقيقة خلقها الإله". واستبعاد "مثليي الجنس" "من الإسلام ...سيكون استبعاداً لبعد كامل من الخليقة، وهذا ما من شأنه في الواقع أن يقوّض أسس أي ادعاء أن الإسلام هو الحقيقة"[1]. يزيل هذا الموقف الحذق تكتيكياً عنصر الاختيار من المعادلة، إذ لا يمكن أن يكون المسلمون من مثليي الجنس (والسحاقيات) مسئولين عن شيء فطري. وكما هدفت بعض الخطابات الإسلامية الإيجابية نحو مثليي الجنس، فإن قبول الرأي القائل بأن الميل الجنسي ليس مسألة اختيار بل هو قرار إلهي إنما يخلق للمثلي جنسياً المسلم مساحة يضغط فيها من أجل قبول ديني- شرعي للعلاقات الجنسية المثلية، مهما بدا أنه من غير المرجح أن يحظى هذا الرأي بقبول على نطاق واسع كما هي الحال مع هذا النص.

---

(1) Rainbow Crescent ، "النظر في المسائل الآتية: المنطق والعقل".والرسملة فيها هو الأصل.



مع ذلك، وبصرف النظر عن الصعوبات الاجتماعية التي تواجه مثل هذه الإستراتيجية، فإن خطاب "خُلِقَ بهذه الطريقة فحسب"[١]، المتعلّق بالهوية الجنسية هو في الأساس خطوة غير تاريخية، ويتطلب تجاهل الطرق المعقدة التي عملت من خلالها الرغائب والممارسات الجنسية المثليّة في أوقات أخرى وأماكن أخرى. ما الذي يفسر حقيقة أن الرغبة الجنسية لرجال آخرين من الماضي - أو في السياقات الإسلامية غير الغربية اليوم - لم يتم اعتبارها "فطرية" بالطريقة نفسها؟ إنّ نهج فوكو، الذي يعترف بتاريخية الرغبة وتجلياتها في السياقات الاجتماعية والفردية، هو مادة جذابة للمؤرخين والباحثين المعنيين بفهم الماضي[٢]. مع ذلك، فكيف هو يعمل، لتغيير شكل الحاضر وتشكيل المستقبل، إذا كان اهتمامنا مركّزاً على تحديد موقف الله من الشرعية الجنسية، ومن ثم إتباعه؟ يحاجج جفري ويكس بشكل مقنع من أجل فهم الهويات الجنسية باعتبارها "خيالات ضرورية" و"تلفيقات تاريخية"، فهذه

---

(١) Jakobsen and Pellegrini (جاكوبسن وبيليجريني)، حب الخطيئة، استخدم عبارة "ولد بهذه الطريقة" لوصف الموقف الجوهري عن الميل الجنسي والهوية. أنا اختار "تم خلقها بهذه الطريقة" للتأكيد على القصد الإلهي من خلق الإنسان مع مجموعة معينة من الرغبات.

(٢) "كان أول تأثير لسوء فهم تاريخ الحياة الجنسية كتاريخ للخطابات عن الحياة الجنسية للحفاظ على مفهوم النشاط الجنسي بوصفه بعداً صالحاً لكل زمان وينقصه الجانب التاريخي في التجربة الإنسانية، كان في الحفاظ على مفهوم الخطاب كوسيلة محايدة التمثيل. التأثير الثاني كان رسماً بسيطاً مخادعاً وطرازاً قديماً جداً عن الانقسام بين التمثيل، تم تصوره كمنتجات محددة اجتماعياً ومتغيرة تاريخياً للثقافة الإنسانية، والحقائق (الرغبة الجنسية، في هذه الحالة، أو الطبيعة البشرية)، تُصور كشيء ثابت وغير متغير. وأنا أزعم أن فوكو، كان يصبو إلى أن يصل إلى المزيد من الرواية، وهو نهج شمولي جذرياً وتم تصميمه لتجنب هذه الثنائية الميتافيزيقية القديمة، هدفه تقديم لمحة عن تاريخ الرغبة نفسها والبشر كأصحاب الرغبة". هالبرين، *كيفية قيام تاريخ الشذوذ الجنسي*، ص ٩.



الهويات بحد ذاتها "مواضع للخصام"(١)، لكن كيف يهمّ هذا شخص مسلم لا يعنيه غير ما إذا كان الله موافقاً على اختيار شريكه أو شريكها وعلى شكل العلاقة؟ هل هناك حل وسط بين وجهتي النظر الجوهرية والبنيوية المتعلقتين بمسألة الميل والرغبة الجنسيين، حيث يمكن للمسلمين التعامل مع الميل المثلي الجنسي - الخاص بهم أو من بغيرهم من المسلمين؟ هل من الممكن الاعتقاد أن الأفراد لم "يُخلقوا" ليفكّروا ويتصرّفوا بطريقة معينة ولا أنهم "يختارون" ببساطة ميلاً إلى اشتهاء شخص من الجنس ذاته؟ ما الذي يعنيه الرأي الذي يقول عن "الإثارة المفرطة للشهوة بأنها ليونة اجتماعية"(٢) حين يواجه أحدهم القرآن كنص صالح لكل زمان وله سياقه التاريخي على حد سواء؟

هناك اتفاق واسع النطاق بين المفكرين المسلمين بأن الأفراد يتحملون المسؤولية الأخلاقية عن أي أفعال جنسية يتورطون فيها وفق اختيارهم الحر وأن الرغبات غير المشروعة أنفسها لا ينتج عنها أي ذنب أمام الله. إذا كان لأحد أن يقبل الرأي بأن الرغبة الجنسية المثلية لم يتم اختيارها بحرية وليست مذمومة بطبيعتها، لكن لا يمكن اشباعها بطريقة شرعيّة، سيكون عندها في موقف لا يمكن الدفاع عنه مفاده أن أولئك الذين يرغبون بالوصول إلى طرق شرعية يشبعون من خلالها رغباتهم مقدّر لهم، وبسبب خطأ لم يرتكبوه هم

---

(١) Weeks (ويكس)، الأخلاق المخترعة، ص ٩٨-٩. انظر، لإجراء مسح موجز لوجهات النظر الأمريكية الحديثة حول ما إذا كان الجنس نفسه أو الرغبة في الجنس نفسه هو بالفطرة أو اختياراً، والمقالات التي كتبها جانين Gramick وRobert Gordis (روبرت غوردس)، جنباً إلى جنب مع المقالات ذات الصلة، تحت عنوان "هل علاقات مثليي الجنس والمخنثين طبيعية وعادية؟"

(٢) Jeffrey Weeks (جيفري ويكس) "الحق والباطل في النشاط الجنسي"، ص ٢١.



أنفسهم، أن يختاروا بين حياة عزوبية خالية من الإشباع الجنسي أو حياة أخرى يتم فيها إطلاق العنان للرغبات الجنسية التي يتم الحصول عليها من خلال المعصية.(١) كلا الخيارين غير مستساغ، فالمرء في تجنبه الاختيار بين هذه البدائل غير المقبولة حين يرفض فطريّة الميل الجنسي المثلي أو العصيان المتأصل في العلاقة الحميمة مع طرف من الجنس نفسه. وحين يعتقد المرء أن الرغبة المثليّة الجنسيّة ليست مسألة فطرية بل فسوق مختار بحريّة (كما في حالة رجال قصة لوط)، فعندها لا يواجه المرء قضية ظلم إلهي في خلق أفراد دون توفير الوسائل اللازمة لهم لتلبية حاجتهم الإنسانية الأساسية للتعبير الجنسي بشكل شرعي. مع ذلك تبدو هذه الفكرة القائلة إن الانجذاب الجنسي نحو شخص من الجنس نفسه حصرياً هو مسألة خيار إشكالية لباقة متنوعة من الأسباب، بما في ذلك افتقارها إلى التطابق مع التجربة التي عبّر عنها أفراد من المثليين الجنسيين في الغرب الحديث.

البديل الآخر هو أن تقبل، على نحو يتناقض مع مجمل المفكرين المسلمين تقريباً، أن رغبة مثليي الجنس هذه فطرية وأن إشباعها من خلال الوسائل المشروعة أمر ممكن. ويتطلب هذا الرأي مناورة تفسيرية دقيقة حول ديناميات ذكور/إناث لمختلف الآيات القرآنية التي تصف الخلق والتزاوج(٢)، إنما يمكن التوفيق بينها وبين الرأي القائل إن الممارسات المثليّة الجنسيّة تصبح

---

(١) هداية الله، "المفاهيم الإسلامية الجنسية"، ص ٢٧٩ أن "فكرة أن الإسلام يتسامح مع الميول المثلية ولكن ليس السلوكيات، يشير إلى عدم تناسق في المسامحات الإسلامية لتحقيق الشبع من "طبيعية" الرغبة الجنسية".

(٢) عن الأبعاد "macrocosmic" الكونية للجنس، النوع البشري، والزواج، انظر Murata (موراتا)، و Tao (تاو) الإسلام، ص ١٤٣-٢٠٢.



موضع شجب أو محرّمة عندما، وعندما فقط، يكون الفعل الحميم الجنسي المثلي مختاراً بحريّة كممارسة عدائية من قبل أولئك الذين كانوا سيسعون عادة إلى الإشباع مع شركاء من جنس غير جنسهم. وفي هذه الحالة فقط، حيث ينظر إلى الرغبة مع شخص من الجنس نفسه على أنها ليست خطيئة لأنها جزء من خطة إلهية، يصبح الاعتراف بالشراكات الحميمة بين زوجين من الجنس نفسه وباضفاء الشرعيّة عليها هو الهدف.

تثبت مصطلحات مراد بأنها مفيدة في التفكير بشأن هذا المنظور الجديد. فهو لا يحدّد هوية أولئك الذين لديهم رغبات مثليّة جنسيّة أو يطاردونها بأنهم مثليون جنسياً homosexuals، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار السلوك الخاص خارج نطاق الاهتمام الاجتماعي. بالمقابل، فهو يستخدم المصطلح المثير للفضول، مع أنه محرج، "المدافع عن المثلية الجنسية homosexualist"، الذي يحتفظ به لأولئك الذين يسعون إلى جعل العلاقة الحميمة بين طرفين من الجنس نفسه كشكل من أشكال الشراكة الاجتماعية والجنسية محترم علناً. وفي هذا، يعيد التأكيد على وجهة النظر التقليدية القائلة إن النشاط الجنسي غير المشروع هو مسألة بين الفرد والله لكن التحديات القائمة في وجه النظم الدينية-التشريعية تعتبر انتهاكاً خطيراً. إن الزواج الأحادي بين رجلين أو امرأتين، في إصراره على أن العلاقات المثليّة الجنسيّة يمكن أن تكون مشروعة، هو احتمال أكثر إثارة للقلق من العلاقات الجنسية

العارضة المتعددة، حتى إذا كانت تشكل قطعة من سر مفتوح، فهي لا تتحدى مع ذلك مباشرة تحريم العلاقات الجنسية المثليّة[1].

الزواج من الجنس نفسه:

كتب محمد عبد الرؤوف عام ١٩٧٧، ليعلن أن "التساهل مع شر يؤدي إلى شرور أخرى. أولاً، نحن تتغاضى عن عرض [أجساد النساء] أمام العوام؛ ثم المواعدة والاختلاط السهل؛ ثم، "ألعاب" ما قبل الزواج ، العلاقات خارج إطار الزواج، والزواج المفتوح؛ ثم، الارتقاء بسويّة المثليّة الجنسيّة إلى حالة مقبولة أخلاقياً؛ ومن ثمّ، الزواج بين اثنين من الجنس نفسه. أين، ومتى، سوف نتوقف؟ "[2]. وفي هذه السلسلة من " الشرور" الخطيرة المتزايدة ، فإن الزواج بين اثنين من الجنس نفسه هو أسوأ ما يمكن لعبد الرءوف أن يتخيله. مع ذلك، وبصرف النظر عن مسألة ما الذي يجعله شرّاً –اللوم الإلهي هو الإجابة الواضحة لعبد الرءوف – فمفهوم الخطورة النسبية للأفعال الخاطئة إنما هو مفهوم هام ليطبّق على حالة العلاقة الحميمة بين اثنين من الجنس نفسه. والأعمال التي يناقشها بأنها "شرور" متوافق عليها بالإجماع"؛ ليس هناك ذكر للاغتصاب، الاعتداء الجنسي على الأطفال، أو أي ممارسة قسرية أخرى بطبيعتها، مثل الزواج دون قبول أو التسري بالرقيق – أعراف كانت ستنتهك بلا شك حساسياته التي تنتمي، لكنها قُبلت على نطاق واسع من قبل العلماء

[1] بالطبع، أنا لا أقصد أن الاختلاط (ممارسة الجنس غير الشرعي) هو بأي حال من الأحوال يميز النشاط الجنسي المثلي، أنا فقط أشير إلى نقطة التباين.

[2] عبد الرؤوف، *النظرة الإسلامية للمرأة والأسرة*، ص ٣٥. مقتبس في سميث، "*المرأة في الإسلام*"، ص ٥٣٢، ن ١٤. يتناول عبد الرؤوف بالتفصيل "الشر. لا جدال فيه بطبيعة وقذارة الشذوذ الجنسي لصالح " الزواج في الإسلام: دليل، ص ٧١-٢.

المسلمين من القرون السابقة[1]. إن ما يجعل زواج المثليين جنسياً تهديداً كبيراً هو تماماً ما يصيّره قمة الذنوب الجنسية جميعاً؟

لقد كتب عبد الرؤوف في سبعينات القرن الماضي، وقت لم يكن الزواج بين اثنين من الجنس نفسه يقع حتى ضمن أفق حركات حقوق مثليي الجنس الوليدة في الغرب. أما في السنوات القليلة من القرن الحادي والعشرين اكتسب الزواج بين أشخاص من الجنس نفسه مكانة قانونية في عدة أماكن من أوروبا وأمريكا الشمالية، بما في ذلك ولاية مساتشوستس الأمريكية. إن فكرة زواج رجل برجل أو امرأة بامرأة تقع تماماً خارج الإطار المرجعي بالنسبة لمعظم الفقهاء المسلمين الكلاسيكيين. بل إن معظمهم لا يرى بإمكانية لوجودها حتى يصرف النظر عنها. وحتى عندما يذكر،يحدث ذلك بشكل مختصر مع الحديث عن عدم الأهلية في الزواج. إنّ تعريف النكاح في *الدر المختار*، وهو تفسير حنفي من القرن السابع عشر لدليل شرعي أقدم منه، يقدّم مطلباً حول نوعية الجنس الذي له صلة بموضوع الزواج:

[النكاح] عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة، أي حل استمتاع الرجل من امرأته لم يمنع من نكاحها مانع شرعي. فخرج الذكر والخنثى المشكل والوثنية لجواز ذكورته[2]، والمحارم والجنيّة وإنسان الماء لاختلاف الجنس[1].

---

(1) والجدير بالذكر، حتى في المصادر التي تناقش جرائم غير التوافقية مثل الاغتصاب يبدو أن هناك صمتاً عن "زنا المحارم بالمعنى الإنجليزي العادي، في حين أن "زنا حليب المحارم "الغريب عن الإسلام هو الانشغال المتكرر".فان جيلدر، العلاقات الوثيقة ، ص. ٨٣.

(2) وهذا هو، النساء اللواتي يرتبطن ارتباطًا وثيقاً جداً بشركاء زواج محتملين.

يرى هذا النص بلا ريب أن الذكورة عائق أمام الزواج من ذكر آخر، إلى درجة أن يتم تحريم أخذ الخنثى كشريك في الزواج على أساس أنهم قد يكون من الذكور، (لاحظ أن هذه الصيغة تفترض بطبيعة الحال أن كل فرد لديه جنس واحد صحيح، حتى لو كانت أعضاؤه التناسلية غامضة وخصائصه الجنسية الثانوية تجعل من الصعب أو المستحيل تحديد ذلك). وإذا ما حددنا هذا النص على أنه ابن زمانه، فالنص يرفض أيضاً الزواج بين رجل وجنية أو "إنسان الماء". والجدير بالذكر أنه في حين يحدّد جنس الجنية على أنها أنثى - يفترض أن تحريم الزواج من الذكور ينطبق على الجن مثلما ينطبق على الإنس - فحظر الزواج من "إنسان الماء" يكون محايداً جنسياً. ليس عدم وجود ثبات جنسي بل "اختلاف الجنس" هو ما يجعل من الناس المائيين غير مناسبين كشركاء في الزواج، على ما يبدو.

في التاريخ الإسلامي، فإن العلاقة بين ممارسة الجنس، النوع الجنسي، والرغبة هي أكثر تعقيدًا بكثير مما توحي به الأنظمة الثنائية التبسيطية. يقول روسمير ميوزيك وهو يكتب عن "الغموض الأساسي" ضمن الفئات التشريعية الإسلامية، إن "فقهاء الإسلام سمحوا بالاستثناءات مراراً وتكراراً، على الرغم من أنهم جاهروا بالحفاظ على الحدود الثابتة التي أمر بها الله". وفي حين أنه في بعض الحالات ينبغي أن تفتح هذه الالتباسات مجالاً لمشروع خاص بالمثلي الجنسي الqueer، فهي لا تعمل في أعمال الفقهاء على خلق مثل هذا

---

(١) Haskafi (حصكفي)، الدر المختار، ترجمة. دايال، ص ١-٢. في أسلوب تعليقات كثيرة، كلمات النص الذي علق عليه من خلال إدراجها في التعليق. يبقيها دايال متميزة من خلال استخدام واجهة خط عريض، لكنني لم أحتفظ بهذه الميزة هنا، معتقدة أنه إلهاء لا لزوم له.

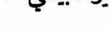


النظام المرن. بل "إن تلك الشكوك التي سمح بها الفقهاء،المهتمون من نواح أخرى بتنظيم دقيق لجميع جوانب الحياة، تستخدم في الغالب للحفاظ على هرمية السلطة التي يستفيد منها الرجال"[١]. وتوضح مناقشة موجزة للمعالجة التشريعية الكلاسيكية لمسألة الخنثى وموضوعة تحويل الجنس الحديثة كلاً من مساحة التكيفات في منظومة ممارسة الجنس\النوع الجنسي الإسلاميّة وحدود ذلك الغموض. وفي حين ثمة موضع لغموض (مؤقت) في عالم الجنس – وهو ما يعني حتميات بيولوجية للذكورة أو الأنوثة التي تعزا لجسد معين – هناك قليل من التسامح بالنسبة للغموض في الحياة الجنسية– وهو ما يعني، مع من يمكن لشخص من جنس معين أن يقوم باتصال الجنسي[٢]. إن العلاقة بين الجنس الجسدي، نوع الجنس المُعزا اجتماعياً، و"الميل" الجنسي أمر بالغ الأهمية.

تقبل النصوص الكلاسيكية ونصوص العصور الوسطى بوجود حالات حيث نَسْب الجنس لجسد معين، ومن ثم النوع الجنسي لشخص معين، لا يكون آلياً. وفي حين سمح عدد من الاختبارات والتكتيكات بتسوية هذه المسألة في كثير من مثل هذه الحالات، ففي المثال المستعصي "للخنثى

(١) Music (ميوزيك)، رؤى الإسلام عن اللوطي، ص ٤. ورغم أنني أتفق مع *ميوزيك* في هذه النقطة، فأنا لست مقتنعاً من احتمالات نجاح كتابه "بحث الرسائل القرآنية–التي تنظر بشكل إيجابي للعليل التي تم إخفاؤها عبر قرون من التفسيرات المغرضة ". (ص ٥) وبدلاً من ذلك، أعتقد أن هذا الموضوع مناظرة في وسيلة هامة لهذا الامتياز الذكوري والنظام الأبوي في القرآن الكريم. لا يمكن للمرء ببساطة اللوم في كل شيء على أساس سوء فهم. انظر الفصل ٧. على المنحرفين، انظر ساندرز، "جندرة الجسم غير المجندر"؛ وCilardo، " التطور التاريخي للعقيدة القانونية ".

(٢) وحول هذه النقطة، انظر Najmabadi(نجم عبادي)، "حقيقة الجنس." يقر ملخص المقال: "بينما أصبح الجنس العابر في إيران شرعياً، فقد تم التأكيد على الشذوذ الجنسي بإصرار على أنه فعل غير طبيعي ".





المشكل"، فشل الفقهاء في محاولاتهم لعزو نوعية جنسية لما تسميه بولا ساندرز "جسد بلا نوع جنسي". في الفهم الحديث، يعتمد بعض الفقهاء إطاراً مماثلاً لتسويغ عمليات تبديل الجنس ليس على أساس تصحيح ما هو غير معيّن بل إعادة تنظيم الجسد مع الواقع – وهو ما ينتج عنه الكشف عن الجنس "الحقيقي" أو "الصحيح" للشخص المعني. لقد صوّرت بعض الدراسات التقدمية هذه العمليات على أنها نقطة تحول، ولكن الإقرار بوجود المتحولين جنسياً لا يتحدّى الخطاب الفقهي القياسي المتعلّق بالجنس\النوع الجنسي بأكثر مما تحدّى موضوع الخنثى الخطابات الكلاسيكية وخطابات القرون الوسطى، كما أن الشخص صاحب الجنس الغامض لا يشكّل للنظام الثنائي، الذي تم تصنيفه ذات مرّة على نحو مناسب[1].

بالنسبة للأفراد المتحولين جنسياً فإن الخطر المتعلّق بالجنس البيولوجي أقلّ من ذلك المتعلّق بالحياة الجنسية وممارستها المشروعة[2]. إن بعض أولئك الذين اعترضوا على عملية جراحية مصرية، حيث تحول "سيد" إلى "سالي" – وإعادة تصنيفها كامرأة – إنما قاموا بذلك على أساس أن العامل ذا الصلة هنا لم يكن عنصر شعور سالي بالنوع الجنسي بل خيار الهدف الجنسي. بمعنى أن سيّد لم يكن امرأة بالفعل، بل إن سيّد أراد أن يكون له جسد امرأة من أجل أن يكون

---

(١) Petersen-Skovgaard (-بيترسن)، تعريف الإسلام للدولة المصرية، ص ٣١٩-٣٣٤؛ هاريسون، "عمليات تغيير الجنس في إيران." انظر Najmabadi، "حقيقة الجنس، "لنقد مقنع لهذا الخطاب الاحتفالي. انظر أيضاً ميوزيك، رؤى العليل ، ص. ١٠.

(٢) – بيترسن، تعريف الإسلام، ص ٣٣٤. يلخص Dupret هذه القضية ، ويعرض المزيد من التطورات، ويرى آثارها في "الأخلاق الجنسية في البار المصري".



قادراً (بشكل قانوني) على ممارسة الجنس مع الرجال[1]. وعلى وجه التحديد، فهي (أو بالأحرى، هو، لأن وجهة نظر أولئك الذين يعارضون إعادة التصنيف، لم يكن هناك أي تحوّل، بل ما حصل هو فقط خصي) "كان في الأساس *خول*، وهي تسمية تعني الرجل المخنث الذي هو على استعداد للعب دور المرأة السلبي في الجماع الجنسي مع رجال آخرين"[2].

بالعودة إلى موضوع الزواج من الجنس نفسه، فقد أصبح واضحاً أن عدم القبول بعلاقات بين أفراد من الجنس نفسه ذات طابع رسمي إنما يعود جزئياً فقط إلى الحظر المفروض على النشاط الجنسي للمثليين جنسياً. يتحدى الزواج بين أفراد من الجنس نفسه بشكل جذري البنى الهيكلية الأساسية الزواج بوصفه عقداً. إنه ليس فقط في الفعل الجنسي يتم التفريق بين الذكور والإناث، بل في الرقابة القانونية على الفعل المذكور، وفي الحق القانوني بالمطالبة به، وفي الحق القانوني في تكوين العلاقة التي تسمح به. لقد أظهرت أن حدود الجنس المشروعة في الفقه الإسلامي - رجل مع زوجته أو أمته، وكلاهما بمعنى أو بآخر "مملوكتان" - تتطلب سيطرة حصرية كارتباط جنسي شرعي. يمكن للمالكين من الذكور ممارسة الجنس مع ملك يمينهم من الإناث من الرقيق لكن ليس (بشكل شرعي) مع العبيد الذكور، أما المالكات من الإناث فلا يمكنهن التواصل جنسياً مع عبيدهن من الجنسين على حد سواء. الرجال هم الوحيدون الذين يُسمح لهم أن يكونوا "مالكين" بهذا المعنى، أما النساء فلا يمكن أن يكن غير "مملوكات" وفي نهاية المطاف، فإن كلاً من مراد

---

[1] سكوفكارد - بيترسن، تعريف الإسلام، ص ٣٢١.
[2] سكوفكارد - بيترسن، تعريف الإسلام، ص ٣٢٦.

وعبد الرؤوف على صواب: يمثل زواج شخص من شخص من النوع نفسه تحدياً أساسياً أكبر للمعايير التي تحكم النشاط الجنسي، هو أكبر مما يفعله أي نوع من أنواع العلاقات الجنسية غير المشروعة أو السرية، وذلك لأن اعتبار مثل هذه العلاقة الجنسية على أنها زواج يتحدى تعريف المشروعية نفسه.

يستند الهيكل الشرعي للزواج الإسلامي على التفريق بين الجنسين في المزاعم المترابطة، والتي من شأنها أن تنزلق إلى هاوية الفوضى عبر العلاقة الجنسية بين مثليين جنسيين. وفي الفهم التعاقدي المعياري للزواج ، يمسك الزوج بملك النكاح، أي السيطرة على رباط الزواج، ويكون للزوجة حق المطالبة بالمهر إضافة إلى استحقاق أن تكون ملكاً حصرياً له وأن تكون أيضاً في متناول يده جنسياً ساعة شاء. أخذ عديد من الفقهاء الأوائل بعين الاعتبار ما إذا كان ممكناً إعادة توزيع هذه الحقوق والواجبات - ما إذا كان يمكن للمرأة أن تدفع المهر للرجل، على سبيل المثال، وأن تحتفظ بالسيطرة بشأن الجنس والطلاق - واتفقوا بالإجماع على أن مثل هذا الأمر لا يمكن السماح به. ليس فقط لأن حقوق الأزواج والزوجات متمايزة، بل لأن لكل منهما دوراً مرتبطاً بشكل أساسي بالجنس/ النوع الجنسي للشخص الذي يمارسه. لا يمكن للمرأة أن تمارس السيطرة على رابطة الزواج؛ ولا يمكن لرجل أن يكون وفقاً للعقد في متناول يد زوجته جنسياً. وهكذا، فإنه بإتباع هذا المنطق، فإنه لن يكون ممكناً لامرأة تبني دور "الزوج" وللمرأة الأخرى تبني دور "الزوجة" في حالة

الزواج من امرأتين. لا يسمح المنطق المتحفظ للإطار الفقهي بمثل هذه النتيجة[1].

خاتمة

لا يمكن فصل العلاقة الحميمة بين شخصين من الجنس نفسه عن مناقشة مواضيع أخرى في الأخلاق الجنسية لأن القواعد التي تجعل من الزواج من الجنس نفسه أمراً لا يمكن تصوره تظهر ليس في المقام الأول، أو على الأقل ليس على سبيل الحصر، من تحريم صريح لعلاقة مع الجنس نفسه بل من خلال البنيان الشرعي للزواج والعلاقات الجنسية حيث يبدو لكليهما الصفة الهرمية والفصل بين النوع الجنسي. إن العديد من الأشياء ذاتها الضرورية لجعل الزواج بين الجنسين أكثر مساواة من شأنها أن تكون السابقات الضرورية لأية محاولة للتفكير بشراكات بين أفراد من الجنس نفسه. وبطبيعة الحال، فهذا هو أحد الأسباب التي تجعل بعضهم يجادل بأن هذه المحاولات لإصلاح الزواج سوف توصل حقيقة لا محالة إلى المنحدر المنزلق لزواج المثلية الجنسيّة. إن التدابير اللازمة لإعادة صياغة رابطة الزواج في اتجاه علاقات متساوية ومتبادلة بشكل كامل بين الرجال والنساء لا تزيل العقبات الخطيرة التي تحول دون إضفاء الشرعية على الممارسات الجنسية بيت المثليين جنسياً، وقبل كل شيء

---

[1] في الزواج بين اثنين من الذكور، هل يحتفظ أي من الزوجين بالحق في الزواج من ثلاثة أزواج إضافيين ؟ تخيل الفوضى التي ستنجم إذا كان الزوج A و الزوج B متزوجين بشكل مستقل من الزوج C. ويفترض في زواج المثلية، أن تحتفظ كل امرأة بزوجة واحدة – ولكن بما أن الحمل غير وارد، و لن يكون هناك حاجة للبت في مسألة مثل الأبوة، عندئذ ما هي مسوغات الزواج الأحادي للإناث؟ إنني أطرح هذه الأسئلة ليس لكي أبدو وقحة أو سخيفة، ولكن لأن العمل بدقة من خلال تضمين آثارهم يعطي رؤى ليس فقط عن العلاقة الحميمة من نفس الجنس ولكن أيضا حول التوقعات في زواج الذكور / الإناث.

فكرة أن الذكور والإناث قد خُلقوا ليكونوا أزواجاً أحدهما للآخر. مع ذلك، فإذا وضعنا جانباً القضايا الكبيرة، مهما بدت مقنعة، وتحولنا إلى التفكير الأخلاقي والشرعي، لا بد من السؤال ما إذا كان هناك معيار مطلق يمكن على أساسه مقارنة العلاقة الحميمة بين أفراد من الجنس نفسه مع أشكال أخرى من الشراكة الحميمة. هل أن زواجاً بين اثنين من مثليي الجنس قائماً على التراضي، وحصرية العلاقة، إضافة إلى أنه طويل الأجل هو أسوأ أخلاقياً من التسري بالرقيق، الزواج المتتالي، أو الزواج من امرأة ثانية؟ هل هو أسوأ من الزواج التعسفي؟[١]. إن مسألة القبول والرضى في تقييم أخلاقية ممارسات معينة لها من الأهمية ما يتجاوز قضية العلاقات الجنسية المثلية. إن التعليق الذي أدلت به "مسلمة أمريكية" على أعمدة التعليقات في موقع صحوة المسلم يوسّع من نطاق النقاشات حول الجنس خارج إطار الزواج. فهي لم تتوسع في وجهة نظرها لتمس العلاقات الجنسية المثلية، لكن بعضهم الآخر فعل ذلك. إنها تبدو غير قادرة على فهم كيف يمكن لعلاقة بالغين بالتراضي بين رجل وامرأة إذا كانا ملتزمين أحدهما بالأخر أن تكون خاطئة، حتى خارج إطار الزواج، لأنها هذه المرأة كانت تعمل وفقاً لمنطق حول الشرعية يختلف اختلافاً جذرياً عن منطق الشرعية عند فقهاء العصور الوسطى. والواقع أن الفقهاء رأوا في علاقة بالتراضي بين اثنين من الرجال الأحرار بأنها أسوأ بكثير- وتستحق إقامة الحد على الطرفين – من علاقة بالإكراه بين رجل وعبده الذكر[٢]. لم يكن هذا الاستخدام الجنسي شرعيّاً، لكن ملكية السيد كانت تشبه ملكيته للأمة

---

(١) يتساءل Kugle ببلاغة عن هذا، وفي نفس الوقت كان يفترض أنه غني عن القول إن الموافقة أمر حيوي من أجل خير (بمعنى أنه موافق عليه أخلاقياً، وإلهياً) العلاقات الحميمة.

(٢) Schmitt (شميت)، "اللواط في الفقه."

الأنثى بما يكفي لأن تعطيه الحماية القانونية. وقد تحدّث تقرير إخباري صدر مؤخراً عن رجل سعودي تزوج ما يقارب خمس عشرة من النساء والفتيات أثناء وجوده على قيد الحياة (طلق الجميع لكنه كان يحتفظ بأربع[1]. من الواضح أن سلوكه كان شرعياً من الناحية القانونية، ولو أنه كان مذموماً. مع ذلك، فلو عاش رجل مع رجل أو امرأة مع امرأة في اتحاد شبه زوجي مدى الحياة، وبقيا مخلصين أحدهما للآخر، لا يمكن أن يقال أنهما تصرفا بشكل قانوني وفقاً للقواعد الفقهية - بل فعلا شيئاً غير أخلاقي؟ هل المسألة الشرعية شرط أساسي، إن لم تكن ضامناً كافياً، للسلوك الأخلاقي؟ تمثل مواجهة الأفعال والعلاقات الجنسية المثلية تحدياً لنا في تحديد مشروعية الجنس والجنس الأخلاقي لجميع الشراكات الحميمة، بما في ذلك تلك التي بين الرجال والنساء.

---

[1] بي بي سي نيوز، "رجل سعودي يصبو للحصول على العروس رقم ٦٠".

٦ "أشمي ولا تنهكي": "ختان" الإناث في المصادر الإسلامية

"أرغب كإمام، مع زملائي، في أن أنتقل إلى العالم الإسلامي، لاسيما إلى أفريقيا، كي أُعلّم الناس أن ختان الإناث أمر محرّم. إنه مسألة إساءة وانتهاك لجسد المرأة وهو محظور بشكل واضح تماماً وفقاً للإسلام".

الزعيم الإسلامي السويدي الشيخ عمر أحمد، تشرين الثاني ٢٠٠٣[١].

"الختان واجب على كل ذكر وإنثى. وإنه [بالنسبة إلى الرجال،] يتكون من قطع قلفة حشفة القضيب، في حين يكون الختان عند الإناث في قطع البظر ويُسمى التقليل".

دليل المسافر، الدليل القانوني الكلاسيكي للإمام الشافعي[٢].

من الذي يحدد ما إذا كان عرفا معيناً هو إسلامي؟ هل هو الله، عبر الكلمات الحرفية للقرآن؟ هل هو النبي، وثانياً، صحابته، حسبما دونت أفعالهم وأقوالهم في كتب الحديث؟ هل ينبغي لهذه القرارات أن تستند إلى حكم العلماء المدربين دينياً، الذين يفسرون هذه المصادر في كتب التفسير والفقه؟ أو ربما أن تحديد ما هو إسلامي قد يكون أفضل عبر الممارسة الفعلية للمسلمين بدلاً من أية أمثولة معيارية. في هذه الحالة، ماذا يحدث عندما تختلف الممارسات بشكل كبير بين المسلمين، أو عند ما تكون ممارسات المسلمين متعارضة مع النصوص الموثوقة؟ عندما تبدّلت الآراء بتبدّل الأزمنة، هل يصبح للمثل أو الأعراف السابقة وزن أكبر أو هل تكون الأرجحية للحالة المعاصرة؟ إنّ كثيراً من

---

(١) McLoughlin (ماكلوكلين) "، قال الإمام السويدي إن الإسلام يحرم ختان الإناث".

(٢) هذه الترجمة لي، من النص العربي المدرج لدى كيلر، دليل المسافر، ص ٥٩. سأناقش ترجمة كيلر، التي تختلف في جوانب جوهرية، أدناه.



الارتباك وعدم الدقة في الناقشات الإسلامية وغير الإسلامية للقضايا المثيرة للجدل إنما ناتج عن عدم الوضوح حول مدى المزاعم المطروحة.

يطرح قسمان من هذا الفصل ادعاءات تبدو متناقضة حول ختان الإناث. يدعوه النص القانوني الكلاسيكي بالختان ويعتبره "واجباً" في حين يدعوه الإمام المعاصر بالتشويه، ويقول إنه "محرّم". وسوف يستعرض هذا الفصل سبب وجود هذه الآراء المتباينة، وكيف يتم التعبير عنها، ولماذا هي مهمة بالنسبة لغالبية المسلمين الذين يعيشون من مناطق لا يمارس فيها قطع الأعضاء التناسلية للإناث، أو ختان الإناث. سأقوم بمعالجة هذا الموضوع مع بعض الوجل، فأنا لست خبيرة بختان الإناث أو بمناطق العالم الإسلامي التي تمارس فيها معظم أشكال الختان في كثير من الأحيان. وبالنظر إلى تاريخ المقاومة والاستياء الشرعي المحيطين بالتدخل الغربي في هذه المسألة، أريد أن أوضح أنه في حين أنا أدعم بحماس القضاء نهائياً على جميع أشكال ختان الإناث بناءً على مجموعة متنوعة من الأسباب، فأنا لا أحاول تنصيب نفسي مرجعاً بشأن الطريقة المثلى لإنجاز هذا الإصلاح؛ فالنساء وحلفاؤهن من الذكور في المناطق التي يمارس فيها ختان الإناث يجب أن يكونوا في طليعة أي حركة للتغيير[1]. وقد اخترت معالجة الموضوع هنا كحالة دراسيّة لكيفية

---

[1] أنا أتفق مع محمود أن "أي تحول اجتماعي وسياسي هو دائماً وظيفة، طارئة، وصراعات محلية مزروعة لا يمكن عمل خطة للخروج منها أو توقعها مقدماً. وعندما يتم فرض مثل جدول الأعمال هذا من أجل الإصلاح من جهة أعلى أو من الخارج، فهو أمر اعتيادي أن يكون عنفاً مفروضاً، والذي من المرجح أن تكون نتائجه أسوأ بكثير من أي شيء يسعى إلى التهجير أو الاستبدال." محمود، سياسة التقوى، ص ٣٦. لم تكتب محمود عن ختان الإناث هنا، ولكن تنطبق تصريحاتها على ذلك.

تنظيم المصادر والمراجع الدينية والتلاعب بها، ولتوضيح كيف يمكن أن تتصادم مزاعم كل من العلماء والمدافعين.

على الرغم من أنّه كان يعني ذلك جيداً، فإن زعم الشيخ عمر أحمد بأنه يقدّم وجهة النظر الإسلامية النهائية بشأن ما أسماه "تشويه الأعضاء التناسلية للإناث" إنما يلائم أنماطاً حديثة من الاستبداد القانوني، كما وصفه أبو الفضل. ويتوافق أيضاً مع خطاب منافح عن الدين والذي كثيراً ما يسود مناقشة المسلمين باللغة الإنكليزية لهذا الموضوع. وينتج هذا الموقف، ضمن أمور أخرى، ترجمات مضللة لمصطلحات ومقاطع مفتاحية من النصوص الشرعية والأحاديث النبوية وحتى في غير ذلك من مؤلفات العلماء. ويرجع التملّص والتضليل المحيطان بالأساس النصي لقبول ختان الإناث أو رفضه إلى الرغبة في مكافحة الصور النمطية السلبية عن المسلمين إضافة إلى إلغاء هذه العرف ذاته. وعلى كفّة الميزان مسألة من له الحق بأن يقرّر ما يمكن أن يحسب معيارياً بالنسبة للمسلمين، وأية مرجعية، إن وجدت، أي القرارات الصادرة عن الفقهاء الكلاسيكيين، والذين تعاملوا مع ختان الإناث بالاستحسان، التي ينبغي أن نعتمد اليوم.

هنالك أسباب قوية عند المسلمين لرفض ختان الأنثى دون تقديم مزاعم تتسم بالمبالغة حول طبيعتها "غير الإسلامية"، لكن مثل هذا النهج يتطلب الاستعداد ليس لتناول الفقه فحسب، بل أيضاً السنة والحديث بوصفهما نتاجاً لزمنهما، مع تداول محدود كقواعد رسمية يمكن تطبيقها من قبل المعاصرين. على الناقشات الوافية والصادقة للأعراف المثيرة للجدل مثل ختان الإناث أن تتجاوز الثنائيات التبسيطية "إسلامية" و"غير إسلامية" أو



شرعيّة / محظورة ، نحو نظام أكثر تعقيداً من التقييم الأخلاقي والمعنوي. إن الدخول في تعقيدات التقليد يكون مجدياً في قضايا الأخلاق الجنسية التي تتجاوز كثيراً مسألة الاستئصال . لكن على الرغم من أنه شيء حسن وجيد أن نعلن عن الحاجة إلى درجة أكبر من السفسطة في الأساليب المنهجية لفهم العلاقة بين الأعراف الدينية والعرفية، فبالنسبة لأولئك المعنيين بالإصلاحات العملية، قد تكون المزاعم العريضة نهي "الإسلام" عن تشويه الأعضاء التناسلية يمكن أن تكون أكثر فعالية من تقصٍ مفصّل للعلاج الفقهي متعدد الطبقات لموضوع كهذا.

إسلامي أم غير إسلامي؟

إنّ الجدل حول ما إذا كان ختان الإناث "إسلامياً" أم لا هو وسيلة حديثة على نحو خاص لتأطير هذا السؤال، على الرغم من أن أهمية التصنيفات الشرعية الإسلامية في الحياة الإسلامية عمره أجيال من الزمن[1]. "وأسلمة" الختان على علاقة بالجدليّات المستمرة لأن الناقشات الإسلامية الداخلية تحدث في سياق من التمحيص والنقد الغربيين. بتحفيز خارجي بدأت محاولات لوقف كل أشكال ختان الإناث مع وصول المسئولين الاستعماريين الأوروبيين ومن خلال جهود الحركات النسوية الغربية وبعض المبشرين. (من الجدير بالذكر، أنّه حين كان الغربيون يبدأون حملة ضد ختان الإناث في

---

(1) وقد اقترح المؤرخ جوناثان Berkey أنه بدلاً من التركيز على "المناقشة الجدلية " التي تبدو أن لا نهاية لها حول ما إذا كان ختان الإناث إسلامياً أو ليس "إسلامياً"، " يمكن للمرء تحليل الطرق التي تفهم مختلف الجهات الفاعلة الممارسات "ضمن إطار إسلامي أوسع."Berkey ، " تقييد الختان "، ص ٢٠-٢١. كان النقاش الانفعالي ذا صلة، على الرغم من الأسئلة حول السلطة الدينية والتسلط التي أثرتها في هذا الفصل.



أفريقيا، كان الختان يمارس بشكل انتقائي في انكلترا والولايات المتحدة كعلاج لمختلف أنواع الأمراض النسائية). وكانت الرغبة في مكافحة القوالب النمطية للإسلام بوصفه الكاره الفريد للنساء الدافع الأساسي لكثير من الذين يحاججون بأن ختان الإناث ليس ممارسة "إسلامية". نور كسامالي، وهي طبيبة لديها خبرات سريرية، فضلاً عن وثائق تفويضية كناشطة في مجال مكافحة ما تفضّل أن تطلق عليه قطع الأعضاء التناسلية للإناث، تشير إلى أن "الربط المزعوم بين الإسلام وختان الإناث" من قبل "وسائل الإعلام الغربية" هو "القضية أكثر أهمية أساساً" من كونه ممارسة "إسلامية" أم لا. وتحاجج بأن تصوير العرف على أنه "عادة عنيفة تهدف إلى إخضاع النساء والفتيات ... وذلك لتكريس الصورة النمطية للإسلام على أنه دين عنف والنساء المسلمات على أنهن مقهورات ومنقادات"[1]. يعكس هذا النقد الموجّه للخارج مجموعة من علاقات السلطة التي غالباً ما تقف في طريق فحص صادق للأعراف الإسلامية[2]. ومن السذاجة في الوقت نفسه أن نتوقع من المسلمين أن يكونوا غير مبالين على الإطلاق بالصور النمطية المهينة للكرامة البشرية عندما تسهم

---

(۱) Kassamali، "عندما تتصدى الحداثة للممارسات التقليدية"، ص ٤٠. للحصول على شرح لماذا قالت انها تفضل "ختان الإناث" على مصطلحات أخرى، انظر الرقم ١، ص ٥٨.

(۲) Brooks (بروكس)، تسعة أجزاء من الرغبة، ص ٥٣-٤، انتقد المسلمين الذين "حولوا غضبهم على المعلقين الذين انتقدوا الممارسات [البظر وجرائم الشرف]، وليس على الجرائم نفسها. مجلد المسلمين التقدميين الذي تم تعديله الأخير بواسطة أوميد صافي يعكس إصراراً لا يمكن إسكاته لفكرة وإعطاء الذخيرة لما أشار إليهم مزمل صديقي أنهم "أعداء الإسلام" (انظر الفصل ٨، رقم ٢٤). انظر أيضاً مفهوم ميريام كوك عن "النقد المتعدد،" في *الإسلام المطلوب النساء*.



الآخرية [النظر إلى الآخر على أنه مختلف عنا – مترجم] الناجمة عن ذلك في تخفيض قيمة حياة المسلمين وفي تبرير قمع السياسات الدولية وعنفها.

على أية حال، لا تشمل عملية ختان الإناث كل المسلمين كما أنها لا تقتصر عليهم. لا تمارس غالبية المسلمين أي شكل من أشكال ختان الإناث وحيثما يكون شائعاً يجري تنفيذه عموماً من قبل أفراد من جميع المجموعات الدينية؛ ففي مصر، على سبيل المثال، يمارس كل من المسلمين والمسيحيين ختان الإناث. تلاحظ كسامالي أن "الجماعات المسلمة التي تمارس هذه العادة غالباً ما تستشهد بالتبريرات الدينية... لكن الدين ليس عاملاً حاسماً"[1]. وتعتمد شدة هذه الممارسة – التي تتنوع إلى حد كبير – على المتغيرات المحلية، التحصيل العلمي، والحالة الاجتماعية-الاقتصادية، أكثر من اعتمادها على الانتماء الديني[2]. بالمقابل، ففي معظم المجتمعات الإسلامية ختان الإناث غير معروف تقريباً. وفي تلك المناطق التي يُمارس فيها، يسبق وجوده على نحو شبه دائم انتشار الإسلام هناك[3]. ونجد الاستثناءات في الحالات التي تكون فيها مجموعات من المهاجرين كانت جلبت معها هذا العرف إلى مناطق

---

(1) Kassamali، "عندما تتصدى الحداثة للممارسات التقليدية"، ص ٤٢.

(2) ومع ذلك، من بين المسيحيين الأفارقة، يبدو البروتستانت أكثر اعتراضاً على الممارسة من الكاثوليك، أو الأرثوذكس، أو الأقباط. Salecl، "قص في الجسم"، ص ٣٥، ن ٢، تشير إلى أن "الكنيسة الكاثوليكية لم تنأ أبدا رسمياً بنفسها عن ختان الإناث. لم يقم المبشرون في أفريقيا، على سبيل المثال، بإدانة هذه الممارسة. فقط الكنيسة الأنجليكانية، في العشرينات من القرن الماضي ١٩٢٠s، استنكرت هذه الطقوس ونصحت المبشرين لديها بمنع ذلك". انظر أيضا Gollaher، الختان، ص. ١٩٦-٧.

(3) انظر Berkey، "تقييد الختان"، ص ٢١-٢٢، لمناقشة الممارسات المصرية لما قبل الإسلام.



جديدة[1]. وفي جنوب شرق آسيا، يبدو أن ختان الإناث كان غير معروف قبل مجيء الإسلام؛ وفي ماليزيا وإندونيسيا، وحدهم المسلمون يمارسون ختان الإناث. ويمكن للمرء التكهن بأن نقل هذا العرف إلى هذه المنطقة إنما يرجع ذلك إلى السيطرة التاريخية لمدرسة الشرع الشافعي هناك. وبرأي الشوافعة، وهو عكس المدارس السنية الأخرى، الختان فرض على الإناث الذكور على حد سواء، كما يوضح المقطع المستشهد به في بداية هذا الفصل.

يفرّق العديد من الأنماط التي تصف قطع الأعضاء التناسلية للإناث بين إجراءات أقل حدّة وأكثر حدة[2]. يندرج الإجراء الأقل اجتياحاً إزالة جلدة أو رأس البظر، وهي مشابهة عملياً لإزالة قلفة القضيب التي تشكّل ختان الذكور. هذه العملية الحساسة - قص البظر، وتسمى أحياناً خطأ باستئصال البظر - أمر نادر الحدوث، خاصة في أفريقيا، وعلى أية حال، من الصعوبة بمكان إجراءها على فتيات صغيرات حيث يمكن أن يكون من الصعب التمييز بين البظر وجلدته. يشير استئصال البظر على نحو أدق إلى الاستئصال الكامل أو الجزئي للبظر نفسه؛ وقد ينطوي هذا الإجراء إزالة جزء من الشفرين الصغيرين أو إزالتهما بالكامل وقد لا يتضمن الإجراء ذلك. أما أسوأ نمط للختان، وهو الختان الفرعوني، فلا يتم فقط إزالة البظر والشفرين

---

(1) ووفقاً لـToubia , (طوبيا)، ساعدت "طريقة انتقال الختان على توضيح أنها ممارسة غير دينية. عندما دخل الإسلام إلى الدول الآسيوية من جزيرة العرب إلى إيران، لم يحمل معه ختان الإناث ، ولكن عندما تم استيراده من آسيا عبر ثقافات وادي النيل، كان الختان جزءاً منها. كان هذا هو الحال مع داودي البهرة في الهند، والتي كانت معتقدات دينية مستمدة من طائفة مصرية تستند إلى الإسلام. "(طوبيا، ختان الإناث، ص. ٣٢.) لا يناقش طوبيا ممارسات مسلمي جنوب شرق آسيا.

(2) انظر، على سبيل المثال، ليتل، "ختان الإناث: الاعتبارات الطبية والثقافية، "ص ٣٠-٣٤.



الصغيرين بل تستأصل أيضاً أجزاء من الشفرين الكبيرين، وتتم خياطة فتحة المهبل لإغلاقها، مع ترك فتحة صغيرة لخروج سوائل البول والحيض. هذا الختان الذي كما قلنا كثيراً ما يُعرف باسم الختان "الفرعوني"، شائع في أجزاء معينة من أفريقيا مثل السودان. النوع الأخير من "الختان" لا تنطبق عليه تسمية ختان الإناث، لأنه ينطوي في كثير الحالات فقط على وخز، فرك، أو خدش رمزي[1]. يبدو هذا النوع الأكثر شيوعاً في جنوب شرق آسيا، على الرغم من أنه قد تم تبنيه وتنفيذه في بعض الأحيان في أماكن أخرى، بما في ذلك أفريقيا، كتدبير مؤقت في الصراع نحو القضاء عليه.

بمعزل عن القوالب النمطية المتصارعة، فإن الرغبة في القضاء على ختان الإناث هي السبب الثاني، والأكثر إقناعاً، لإنكار وضعه المعياري. وربما لفت بيان الشيخ أحمد، عن غير قصد، الانتباه إلى نداء صادر عن الناشطة أسماء حليم قبل سنوات من بيان الشيخ أحمد وذلك من أجل "إعلان ديني نهائي يفيد بوضوح أن [ختان الإناث] هو شكل من أشكال البتر ومن ثم فهو ممنوع. لا يكفي للدين التهرّب من ختان الإناث، بل ينبغي أن يستخدم الدين كأداة لإدانته ومنع حدوثه"[2]. يثير بيان حليم أسئلة مهمة حول كيفية انخراط المفكرين المسلمين في الخطاب العام، وما إذا كان مقبولاً قط أو حتى مثمراً في

---

(1) وزارة الخارجية الأمريكية، "إندونيسيا: تقرير عن ختان الإناث(ختان الإناث) أو تشويه الأعضاء التناسلية بالقطع (ختان الإناث). "التعامل معه على أنه إجراء طبي - الترويج له في بعض الدول الإفريقية بوصفه إجراء للتحسين - أدى في جنوب شرق آسيا حيث يُستخدم في "القطع " الفعلي بعض الأنواع، والأدوات الحادة مثل المقص. Rompies and Moore ، (مور و رومبايز)، "في القص .

(2) "المطالبة بأجسادنا وحقوقنا: استكشاف ختان الإناث كعمل من أعمال العنف "، ونقلت في طوبيا، تشويه الأعضاء التناسلية لدى الأنثى، ص ٣٠.



نهاية المطاف الانخراط في تبسيطية إشكالية طرائقياً مفرطة لغايات إستراتيجية، إذا كان البديل غير قادر على التأثير في الأعراف الاجتماعية والثقافية القمعية.

يعود بنا الاستخدام الفاعل للدين الذي روجت له حليم إلى السياقات حول معنى مصطلح "إسلامي". يقول أحد التعاريف إنه يمكن استخدام إسلامي بشكل صحيح كنعت نصف فيه أي شيء تقوم به أعداد كبيرة من المسلمين. وإذا كان هذا هو التعريف البارز الوحيد، فإنه من المعقول أن تُطلق صفة إسلامي على ختان الإناث على هذه الأسس، على الأقل بالنسبة لمناطق معينة من العالم الإسلامي. مع ذلك، فهذا التعريف يفتقر إلى الدقة: كثير من المسلمين، في الواقع، يشربون الخمر على الرغم من حظره بشكل واضح في النص المقدس والشريعة. مستوى آخر من التعريف يحتفظ بالمصطلح لعرف يعرّفه ممارسوه على أنّه ديني: لم يكن المسلمون الذين يشربون الكحول ليحلمون بالإيحاء أن مثل هذا العرف مباح، ناهيك عن تشجيعهم عليه أو تكليفهم به، من قبل دينهم، لكن أوائك المسلمين الذين يمارسون ختان الإناث غالباً ما يسوغون ذلك بالإشارة إلى الإسلام. أمّا المعارضون للعرف فيسعون إلى تقويض أسس هذا المنطق عندما يصرون على أن "ختان الإناث هو عرف ثقافي، وليس دينياً"(١).

(١) طوبيا، ختان الإناث، ص ٣١. عن دراسة غربية أخيرة تميل إلى تكرار هذا الفصل في نفي أي علاقة بين الإسلام و ختان الإناث. على سبيل المثال، ذكر النص التمهيدي الأخير أن "ختان الإناث ليست ممارسة إسلامية وليس منتشراً على نطاق واسع بين المسلمين. بدلاً من ذلك، يبدو أن التقاليد الأفريقية لا تزال قيد الممارسة في بلدان مثل السودان ومصر، بين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. " Esposito إسبوزيتو، *ماذا يحتاج كل شخص في معرفته عن الإسلام*، ص ١٠٢.



مع ذلك، ليس ختان الإناث مجرد ممارسة عرفية تم فهمها بشكلها غير صحيح على أنّ لها مرجعيتها الدينية على الرغم من افتقاده للإقرار في المصادر العلمائية الموثوقة. على الأرجح، ختان الإناث من نمط ما هو إمّا منصوح به أو مطلوب من قبل الرأي الكلاسيكي السائد في جميع المدارس السنية للفقه الإسلامي، بل يبدو أنه مستحسن من قبل فقهاء الشيعة أيضاً[1]. وفي مسحه للأدب الشرعي، يشير جوناثان بيركي إلى أنه على الرغم من "اختلاف آراء الفقهاء في موضوع بسيط، إلا أنهم "موافقون بأغلبية ساحقة على عرف ختان الإناث"[2]. لقد اقترح عدد من الفقهاء الحديثين أن المسألة مفتوحة لأن يعاد النظر فيها. ومن هؤلاء العلماء شيخ الأزهر المصري طنطاوي، الذي قال إن الأطباء هم أفضل من يقرر في المسألة، ومحمد الغزالي، الذي أشار إلى أنه ليس ثمة حديث للنبي يفيد أن بناته قد خضعن للختان[3]. مع ذلك فإنّ أعضاء آخرين من العلماء يدعون ختان النساء إما كسنّة أو، على حد تعبير فتوى الفقيه المصري جاد الحق علي، "ممارسة محمودة تُكرم للنساء"(٤). [نص جاد الحق علي جدا الجق: من هنا: اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الختان للرجال والنساء من فطرة الإسلام وشعائره، أنه أمر محمود، ولم ينقل عن أحد من فقهاء المسلمين فيما طالعنا من كتبهم التي بين أيدينا قول بمنع الختان للرجال أو النساء أو عدم جوازه أو إضراره بالأنثى- مترجم]. ومن ثم حتى الإنكار

---

(١) يناقش Berkey الشيعة في ص. ٢٦. على سبيل المثال ومثال واحد في واقع الحال يشير إلى ختان الإناث في سياق آخر، أنظر Ruxton، قانون المالكي، ص ١٥٥.

(٢) Berkey، " تقييد الختان "، ص ٢٥.

(٣) عن الغزالي، انظر Roald (رولد)، المرأة في الإسلام، ص ٢٤١، والفصل ١١، "ختان الإناث"، ص ٢٣٧-٢٥٣ وعلى نطاق أوسع؛ انظر أيضا مناقشتها الموجزة في الختام، ص ٢٩٩.

(٤) طوبيا، ختان الإناث، ص ٤٣.



الكامل، مثل رأي الشيخ أحمد الذي يقول إن سماح "الإسلام" بختان الإناث هو رأي واضح الزيف ويحجب الوضع الحقيقي بالذات لنمط بعينه من ختان الإناث كعرف مقبول وفقاً للفقه التقليدي، حتى لو كانت أغلبية المسلمين ترفض ختان الإناث بوصفه فعلاً مقيتاً ولا يمارسونه.

إنّ مزيداً من التقييم لكلمات الزعيم السويدي إنما يؤدّي إلى أسئلة بشأن المصطلحات. هل كان يقوم بالمراوغة عمداً، فيقبل "بالختان" ضمنياً في حين يدين "التشويه" صراحة؟ إن السياق الذي أدلى فيه الشيخ أحمد بتصريحاته في مؤتمر المعارضة لختان الإناث، يوحي بشيء آخر. وتبنيه لمصطلح تشويه المستخدم من قبل المعارضين لعرف ختان النساء يجعل موقفه واضحاً جداً. فقد استخدمت النصوص الشرعيّة الإسلامية، مثل تلك التي لابن النقيب المصري وعمر بركات المذكورة أعلاه، المصطلح الإيجابي/المحايد، *الختان*، لوصف الإجراءات المنفّذة على كل من الذكور والإناث، مشيرة إلى أن "الخفض" هو المصطلح الأنسب للجماعة الأخيرة، الإناث. وهذا المصطلح، إضافة إلى الاستخدام العرضي لمصطلح "طهور" (يطلق أيضاً كتسمية على ختان كل من الذكور الإناث أيضاً)، يحمل على وجه التحديد صدىً دينياً، على الرغم من أن الكتاب خال من الالتجاء الصريح إلى الدين أمام جمهوره. بالمقابل، يلجأ الشيخ أحمد للدين بشكل صريح، وذلك بالإشارة إلى لقبه الديني ("أنا كإمام")، جمهوره المستهدف ("العالم الإسلامي")، وأساس الحكم الذي يطلقه ("محظور بشكل واضح تماماً وفقاً للإسلام").



يبدو أن هذا الإعلان، الذي يدل على نوع من الاستبداد الذي انتقده أبو الفضل بقوة، تمثيلياً أكثر من كونه فريداً من نوعه[1]. فبدلاً من الإقرار بالرأي الشرعي التقليدي لكن بانتقاد قواعده أو نتائجه، فإنّ أولئك المعارضين لختان الإناث الذين يتذرعون بالدين كداعم لموقفهم يتجاوزونه ببساطة في حين يزعمون أن موقفهم الخاص "إسلامي". ويمكن لهم الاحتكام، كدليل على موقف مفاده أن الإسلام يحرم ختان الإناث، إلى غياب النص القرآني المتعلّق بختان الإناث إضافة إلى عدم وجود أي حديث "موثوق" يدعم ذلك. وسأتناول هنا المسألة القرآنية، ومن ثم أنتقل إلى مصادر الحديث أدناه. إنّ تعريفاً مختزلاً للصفة "إسلامي"، وهو إحدى سمات بعض الفكر النسوي والإصلاحي، يساوي بين القرآن والإسلام. أحد الآثار المترتبة على هذا الرأي هو أن الصمت القرآني عن مسألة معينة يعني أنه لا يوجد مستند ديني شرعي لذلك. وهكذا، فلأن الرجم كعقوبة للزنا لا يظهر إلا في الحديث لكن ليس في القرآن، يمكن فهم الرجم على أنه عرف ثقافي غير شرعية بدلاً من كونه عقوبة مقررة دينياً. وعندما يصل الأمر إلى ختان الإناث، يشير العديد من المعارضين له إلى أنه لا يوجد ذكر قرآني لختان الإناث[2]. مع ذلك، تقتصر قوة هذه الحجة

---

(1) أبو الفضل، التحدث باسم الله، ص ١٤٤-٥؛ ٦٢-٦٢.

(2) حتى الشيخ محمد الطنطاوي في الأزهر، الذي عارض ختان الإناث، تحدث عن هذه النقطة. القرآن نفسه لا يقول شيئاً عن ختان الذكور أو الإناث. ومع ذلك، فمن المعترف به عالمياً أن ختان الذكور هو العرف الإسلامي - تقريباً يتم ختان جميع ذكور المسلمين - ويعود ذلك إلى العهد بين الله وإبراهيم. وفقاً لGollaher، "عندما نشر قاض متقاعد ليبي، هو مصطفى كمال المهداوي، كتاباً شكك في شرعية طقوس [ختان الذكور]، وقال إنه تعرض لهجمات غاضبة من رجال الدين والصحافة، "واتهمه رد سريع من رجل دين سعودي بارز بالردة لرفضه وجهة نظر بالإجماع على أن ختان الذكور واجب. *الختان*، ص ٥١-٢. انظر أيضا أبو Sahlieh، "يهوه(شكل من الأسماء العبرية لله يستخدم في بعض ترجمات الكتاب المقدس) ، ابن عم الله،

على عالم الختان؛ ولسبب أو لآخر، فالقرآن لم يشر صراحة لختان الذكور أيضاً. ومعظم الذين حاججوا ضد ختان الإناث بناء على هذه الأسباب لم يكونوا ليقدّموا ختان الذكور بطريقة مماثلة باعتباره غير إسلامي على أساس عدم وجود إشارات قرآنية لذلك.

تتحدث حجج أخرى عن مسائل مبدأيّة وليس عن الصمت القرآني. ورغم أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا كانوا قد بدأوا مؤخراً النظر في السبل التي يعتمد فيها فهم بعض النساء لختان الإناث على المفاهيم الراسخة حول الجمال الأنثوي وازدواجية الهيئة بين الجنسين، فقد أظهرت معظم الدراسات أن أعراف ختان الإناث ومسوغاته إنما هي مرتبطة بسيطرة الذكور على النشاط الجنسي للإناث[1]. مع ذلك، فإن الربط بين ختان الإناث والمصلحة الجنسية عند الإناث يعمل في كلا الاتجاهين على حد سواء: فقد حاجج خصوم عدم جواز العرف على وجه التحديد على أساس الحقوق الجنسية للزوجات؛ لأنه يمنع النساء من الوصول إلى الإشباع الجنسي، و"موقف هؤلاء القادة الدينيين لا يخالف فقط تعاليم النبي بل أيضا القرآن"[2]. وعلى نحو مماثل، تقول الورقة المعبّرة عن موقف رابطة النساء المسلمات بشأن النشاط الجنسي إن "عمليّة

والتشويهات الجنسية "، ص ٤٧. يستند Gollaher في مناقشته لهذه الحالة إلى أبي Sahlieh ل"للتشويه باسم الرب أو لله ". انظر أيضا بارلاس " نساء المؤمنين "في الإسلام، ص ٦٥.

(١) Berkey، "تقييد الختان "، ص. ٣٠: "[إن عدداً قليلاً من مصادر القرون الوسطى التي تناقش ختان الإناث بأي قدر من التفصيل مباشرة بشكل روتيني يوجه اهتمامه الرئيسي لمسألة الجنسية، وعلى وجه الخصوص الحياة الجنسية للمرأة والسيطرة عليها".

(٢) Kassamali، في "عندما تتصدى الحداثة للممارسات التقليدية" ادعى أن القرآن ٤ : ١ منح النساء المسلمات "الحق في الرضا الجنسي في إطار الزواج "، وكذلك الحق في" بدء الجماع الجنسي. "(هذه الآية الشهيرة التي تسرد قصة خلق الإنسانية لا تذكر في الواقع ممارسة الجنس في كل شيء، إلا في إشارته إلى خلق "الكثير من الرجال والنساء" من الزوج الأصلي).

إزالة البظر ... هي عملية غير إسلامية على الإطلاق لأنها انتهاك مباشر للقرآن والأحاديث النبوية اللذين يؤكّدان بوضوح على أهمية الإشباع الجنسي لكل من الزوج والزوجة"(١).

اتخذ الآخرون نهجا أكثر شمولاً، محتجين بحرمة الجسد من منظور روحي بدلاً من منظور طبي. كيف يمكن للفقهاء تقبل ختان البظر في حين يرفضون "تغيير خَلق الله" من خلال الوشم، نتف الشعر، أو برد الأسنان الأمامية بمبرد لخلق فجوة جذابة بينها؟ تقول الطبيبة والمناصرة لقضايا المرأة المصرية نوال سعداوي بنوع من الحسم إن استئصال البظر انتهاك للخطة الإلهية لجسم الإنسان: "إن الله لم يخلق أعضاء الجسم بشكل عشوائي من دون خطة. فليس من الممكن أن يخلق البظر في جسم المرأة فقط من أجل أن يتم قطعه في مرحلة مبكرة في الحياة"(٢). [نص السعداوي فى كتابها *"المرأة والصراع النفسى"*: "إن الدين بمعناه العام هو الصدق والمساواة والعدالة والحب والصحة لجميع الناس رجالا ونساء، ولا يمكن أن يكون هناك دين يدعو إلى المرض أو تشويه أجساد البنات وقطع بظورهن، وإذا كان الدين من عند الله فكيف يمكن للدين أن يأمر بقطع عضو فى الجسم خلقه الله. المفروض أن الله لا يخلق الأعضاء إعتباطا، ولا يمكن أن يخلق الله البظر فى جسد النساء ثم ينزل على الناس ديناً يأمرهم بقطع هذا البظر، فهذا تناقض خطير لا يقع فيه الله سبحانه وتعالى، وإذا كان الله قد خلق البظر كعضو

---

(١) رابطة النساء المسلمات "، منظور إسلامي على النشاط الجنسي". انظر Abusharaf ، "التقطيع الفاضل، " عن الاستجابة الجنسية للمرأة بعد الاستئصال و/ أو الختان الفرعوني.

(٢) السعداوي، الوجه المخفي لحواء، ص ٤٢، نقلاً عن أبي Sahlieh، "يهوه، ابن عم الله، والتشويهات الجنسية"، ص ٤٦.



حساس للجنس وظيفته الأساسية والوحيدة هى الإحساس بلذة الجنس، فمعنى ذلك أن الله قد أباح للنساء اللذة الجنسية وأنها جزء من الصحة النفسية، وعلى هذا فإن المرأة التى تحرم من اللذة الجنسية تحرم جزء من الصحة النفسية، ولا يمكن أن تكتمل صحة المرأة النفسية بدون اكتمال لذتها الجنسية، وهكذا ومن إحساسنا ومعرفتنا بالمقاصد الكلية للدين وفهمنا المستنير لفلسفة القرآن نستطيع أن نصل إلى تأكيد بأن الختان يتعارض مع الدين ومع القرآن، وأيضا مع قواعد الشريعة التى تحكم الاجتهاد - مترجم]. مع ذلك، تتضاءل فائدة هذه الحجة للنشطاء بشكل ملحوظ بحقيقة أن الحالة نفسها يمكن أن تُقدّم بشأن القلفة عند الذكور، والتي يقبل عموم المسلمين بفرض إزالتها كواجب ديني[1]. مع ذلك، يمكن للمرء تقديم حجة قويّة لرفض ختان الإناث استناداً على شدة نتائجه مقارنة بختان الذكور - مضاعفات طبيّة، بما في ذلك الألم، العدوى، العقم الثانوي، وكذلك تقلص الاستجابة الجنسية. "تغيير خلق الله "حجة تفعل فعلها فقط مع أولئك الذين يعترضون على ختان الذكور، مثل سامي الذيب أبو ساحلية. وكما هو يعترف، "يعدَ ختان الذكور فرضاً على جميع المسلمين. وخلافاً لختان الإناث، فإنه لا يزال من غير الممكن، حتى اليوم، أن يسمح بتحريم هذا العرف في الدول الإسلامية "[2]. ويمكن أن يخدم هذا العرض الذي لا شك في إيجابيته لختان الذكور في الشريعة والتقاليد الإسلامية في تسليط الضوء على حالة عدم الارتياح والقلق المستمرين

---

[1] جادل أبو Sahlieh ("للتشويه باسم الرب أو الله") بأن "المنطق الاعتباري لا يمكن أن يعترف بالتمييز بين ختان الذكور والإناث، على حد سواء كونه تشويه أجهزة صحية وبالتالي الإضرار بالسلامة الجسدية للطفل، مهما كانت الدوافع الدينية التي تقع تحت ذلك".

[2] أبو Sahlieh، "يهوه، ابن عم الله، والتشويهات الجنسية" ص ٥٤.



والمحيطين بختان الإناث، عدم ارتياح يتجلّى في مصادر الحديث التي أعود إليها الآن[1].

"أشمي ولا تنهكي"

ما هي المصادر والمنطق الذي استخدمه الفقهاء للوصول في استنتاجاتهم بأنّ ختان الإناث كان، على الأقل، فعلة جديرة بالثناء؟ والأدلة الشحيحة بشأن ختان الإناث تركز على عدد قليل من الأحاديث نجدها في مجموعات أخرى غير تلك التي تعود للبخاري ومسلم. والأهم بينها، هو الحديث الذي جمعه أبو داود:

"إن امرأة كانت تختن بالمدينة فقال لها النبي: لا تنهكي فإن ذلك أحظى للمرأة وأحب إلى البعل "[2].

لا تُنهكي، وهو ما ترجمه أحمد حسن بأنه "لا تقطعي بشدة"، يمكن ترجمته على نحو أكثر حرفيّة ليكون "لا تتلفي" أو "لا تستأصلي". ورغم أن أبا داود هو من نقل هذا الحديث، فهو ينتقد إسناده ويسميه ضعيفاً. حديث آخر، يصنّف أيضاً على أنه ضعيف، يقول إن الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء. دليل آخر على الموافقة في وقت مبكر على ختان الإناث نجده بشكل أقل مباشرة - عن غير قصد أكثر منه متعمد - وربما من ثم أكثر إقناعاً. يقول

---

(١) في مناقشته لموضوع "تشويه الأعضاء التناسلية للإناث" وختان الذكور بموجب قانون الولايات المتحدة، يشير James McBride (جيمس ماكبرايد) إلى أن المعاملة التفضيلية "قد تكون لازمة لحماية متساوية للرجال والنساء"، تشكيل إستراتيجية واحدة لتجنب المشاكات مع محاولات لعلاج الممارسات بنفس الطريقة. ماكبرايد "، "لجعل شهداء من أطفالهم "، ص ٢٣٥.

(٢) ترجمة. أحمد حسن، كما هو منقول في أحمد، "ختان الإناث". انظر سنن أبي داود، ك. الأدب، "ما جاء في الختان،" المجلد ٢، ص ٦٥٧.



حديث مشهور إنه يجب على الشريكين في الفعل الجنسى الوضوء "إذا التقى الختانان" [نص الحديث: " إذا التقى الختانان وجب الغسل" – مترجم]. من الممكن شرح هذا بوصفه خصوصية ألسنيّة للعربيّة الكلاسيكية، وفقاً لبعضهم: الجزء الأقل هيمنة (عضو الأنثى) يندرج تحت تصنيف الجزء الأكثر هيمنة (العضو الذكري)[1]. ثمة تفسير أكثر احتمالاً هو أن الختان كان يمارس على بعض النساء في القرن السابع في الجزيرة العربية[2]. فقد كان استخدام "قطع البظر الكبير" بمثابة إهانة (مما يشير إلى أن المرأة موضوع السؤال لم يتم ختانها)، أو الإشارة إلى أم رجل بأنها "قاطعة البظور" أمر يفترض وجود الظاهرة. هناك أيضاً إشارات إلى الختانات من النساء في سياقات أخرى وهو ما يوحي بالتأكيد أن صيغة ما لختان البظر كانت عرفاً مقبولاً، وإن لم يكن شاملاً بالضرورة، عند بعض القبائل العربية في عهد النبي.

تعامل معارضو ختان الإناث مع نصوص الأحاديث التي تحكي عن الختان بطرق مختلفة. فقد أشار بعض العلماء والناشطين إلى أن نصوص الحديث المعزولة المتواجدة حول ضعيفة (على سبيل المثال، مرسلة – افتقاد لحلقة من سلسلة الناقلين)، ومن ثم لا يمكن الاعتماد عليها كدليل، وهي نقطة يتنازل عنها عموماً حتى المؤيدون لهذا العرف[3]. على نحو بديل، أو على نحو إضافي، يتم تفسير تلك النصوص على أنها توصي بالاعتدال في عرف قائم،

---

(١) رولد، *المرأة في الإسلام*، ص ٢٤٧.

(٢) Hoyland/*الجزيرة العربية والعرب*، ص يبدو ١٢٩. حال ختان النساء جنباً إلى جنب مع أكل الجراد كمسائل قد تختلف بشأنها القبائل.

(٣) Gollaher، الختان، ص ١٩٢؛ أبو Sahlieh ("يهوه، ابن عم الله، والتشويهات الجنسية"، ص ٤٨) توجيه نفس الانتقادات للحديث بشأن ختان الذكور.

وليس فرض شيء مجهول، وهي نقطة سأعود إليها. فالحديث لا يظهر أنه يفرض ذلك بأية حال من الأحوال. وفي النصوص المعاصرة باللغة الإنكليزية، غالباً ما تقوم ملخصات أو ترجمات مضللة لحديث أبو داود ("لا تنهكي") ابكثير من عمل التفسير. لنأخذ مثالاً واحداً، وهو كتيب تم توزيعه من قبل منارة الحرية وأيضاً على شبكة الإنترنت يقتبس الحديث، ويوضح بأنه "حديث أصالته متنازع عليها و[الذي] يسمح (لكن لا يشجع) بإزالة قطعة صغيرة من الجلد من جلدة بظر الأنثى شريطة أن لا يحدث أي ضرر"[1]. إن تفسير وصية "لا تنهكي " على أنها "إزالة قطعة صغيرة من الجلد من جلدة بظر الأنثى" هي قراءة بقدر كبير في الكلمات الغامضة المنسوبة إلى النبي.

يحاول جمال بدوي، في ملحق كتابه المعروف والمستشهد به مراراً *المساواة بين الجنسين والإسلام* القيام بأمور مماثلة وذلك بأن يقوم بإقحام عدة كلمات في ترجمته الإنكليزية ، مشيراً إلى توجيهات بعينها غير موجودة في النص العربي: "قص جلدة البظر فقط (القسم الخارجي من الجلدة المحيطة بالبظر)، لكن لا تقص بعمق (أي لا تقطع البظر نفسه)، لأن ذلك سيكون أكثر إشرا قا لوجه (الفتاة) وأكثر ملائمة للزوج"[2]. على الرغم من أن النص العربي (الذي لا يقدّمه نص بدوي) لا يحدد أي جزء من العضو هو المذكور، فبدوي يفعل ذلك بنفسه. إنه يعرف ما الذي يجب قطعه ("جلد البظر"، "القسم الخارجي

---

[1] أحمد، "ختان الإناث".

[2] بدوي، " قضية ختان الإناث" ملحق المساواة بين الجنسين في الإسلام. في حاشية له عن هذا الحديث، يستشهد بدوي "الطبراني، وقد نقل عنه الألباني، محمد ن. سلسلة الأحاديث الصحيحة ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٣ ، المجلد. ٢، الحديث رقم ٧٢٢، ص ٣٥٣-٨ خصوصاً ص ٣٥٦-٧ "، ويشير أيضاً إلى ترجمة كيلر من دليل المسافر.

من الجلد، الجلدة ")، والأهم من ذلك، ما لا يجب أن يقص ("البظر نفسه"). وكما في الكتيب السابق، فهدف بدوي ليس التوضيح للمسلمين كأفراد عن الكيفية التي ينبغي التصرّف وفقاً لها في شؤونهم الشخصية بل تقديم الإسلام في ضوء إيجابي لكل من القراء المسلمين وغير المسلمين، والذين قد يكونون غير مرتاحين لما سمعوه، قرأوه، أو قيل لهم حول مختلف المسائل المثيرة للجدل.

يختلف هدف كيلر في ترجمته دليل *المسافر* بعض الشيء عن أهداف المؤلفين الذين تمت مناقشتهم، حيث إن نص كيلر هو في المقام الأول دليل سلوك وليس مساهمة في الأدب الأوسع المثير للجدل، إضافة إلى أنه يتعامل مع مذهب فقهي وليس مع حديث نبوي. مع ذلك، فهو يقوم بتغييرات مماثلة في ترجمته الإنكليزية للمقطع الذي قمت بترجمته، في النص المقتبس من هذا الفصل، حيث يقول إن "الختان فرض على كل ذكر وأنثى. [بالنسبة للرجال] يتكون من قطع القلفة من حشفة القضيب، في حين يتكون ختان الإناث في قطع البظر ويسمى الخفض". وعلى سبيل المقارنة، نقرأ في ترجمته (التي تنطوي على عدة مستويات من التوسّع في النص، وذلك باستخدام أحرف رمزية وأقواس تشير إلى التعليق) ما يلي:

الختان فرض (O: على كل من الرجال والنساء. بالنسبة للرجال يتكون من إزالة القلفة من القضيب، وللنساء من إزالة جلدة البظر،(n: وليس البظر نفسه، كما يؤكد بعضهم خطأ) (A : يقول الحنابلة إن ختان المرأة ليس فرضاً بل سنّة، بينما ينظر إليه الحنفيون على أنه مجرد ملاطفة للزوج.)[()]



فقط الكلمات الثلاث الأولى من هذا المقطع ("الختان هو فرض") تعود إلى ابن النقيب المصري؛ أما الكلمات التي تم تقديمها ب "O:" فتمثل تفسير عمر بركات، المسئول عن كثير من محتويات كتاب كيلر. أما المطالب الأقل صرامة للمدرستين الجنفية والحنبلية فقد تم تقديمها بـ"A:" التفسير لباحث سوري معاصر. نادراً فقط، ومع مسائل حساسة بشكل خاص أو مسائل هنالك اختلاف بملفت بشأنها بين المدارس الفقهية، يقوم كيلر بإدخال هذه المواد على نحو نمطي. وإدراج هذه المسائل هنا يقلل من إدراك القارئ لمكانة ختان النساء ضمن الشرع الديني. مع ذلك، فالسمة الأهم لهذه الترجمة هي تعريف ختان الإناث مع تعريف بين قوسين (كلمة معترضة) خاص بكيلر (تم تقديمه بحرف "n") للمصطلح الحاسم *بظر*.

يحاول كيلر في ترجمته، وصف نوعين من الختان بطرق متوازية تماماً، الأمر الذي تطلب منه حذف بعض الكلمات من مناقشة ختان الذكور وإضافة كلمات لوصف ختان الإناث. يشير النص العربي إلى أن ختان الذكور يتطلب "قطع الجلدة التي على حشفة الذكر"، والتي يترجمها كيلر بعبارة "إزالة القلفة من القضيب". كلمة قطع العربية التي يترجمها هو بكلمة "إزالة"، ترجمتها أنا بكلمة قطع أعلاه، وذلك للحفاظ على إمكانية الغموض في وصف إجراء الختان للإناث، على الرغم من أن "الإزالة" – الاستئصال – هو المعنى الأكثر احتمالاً. ما تبقى من النص العربي واضح: الجلدة التي على حشفة الذكر. يعرض نص كيلر الإنكليزي معلومات أقل قليلاً في وصفه لعلم التشريح الذكري. ففي حين تشير اللغة العربية لحشفة القضيب، تشير ترجمته ببساطة إلى القضيب. وعندما يتعلق الأمر بختان الأنثى، يبتعد كيلر عن النص بشكل



واضح حين يضيف مصطلح أساسي. فهو يترجم "قطع البظر" "بإزالة جلدة البظر"، حيث يتعامل مع البظر كمصطلح نوعي خاص بجلدة البظر أو غطائه. (لا يشير كيلر إلى مصطلح آخر يمكن أن يعني البظر، إذا كان البظر لا يعني ذلك). مع ذلك، فالغالبية العظمى من العلماء تسلّم جدلاً أن البظر يعني البظر وليس جلدة البظر[1].

لا يمكن أن ينجح إصرار كيلر، بدوي، وغيرهما على إيصال مدى القطع إلى حده الأدنى والذي أوصت به أو طالبت به كلمات النبي و/أو التقليد الشرعي الكلاسيكي إلا بتلاعب في النص حسن المعنى لكنه مخادع. ألن يكون بديلاً أفضل، إذا قبل المرء بنصوص الحديث، أن يقبل أنّ الموافقة السابقة حتى من قبل النبي، لكن بالتأكيد من قبل الفقهاء الكلاسيكيين، لا تحتاج لأن يُحال دون رفضها اليوم؟ يمكن لهذه المراجع أن تكون إلى حد ما مفيدة، حيث يسعى كلُ من الحديث والنصوص القانونية لإيصال مدى القطع المنجز إلى حدّه الأدنى، ولعدم فرض عرف جديد أو جعل الأعراف القائمة أكثر قسوة[2].

استخدم هؤلاء الناشطون الذين يكافحون ضد ختان الإناث في سياقات مثل مصر والسودان، حيث وقف بعض الأعضاء من العلماء مع المعارضين للعرف، مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات للمحاججة بتحريمه.

---

(1) مقدمة Lane لين ل "البظر" (معجم عربي-إنجليزي، كتاب ١، الجزء ١، ص ٢٢٢ يقدم الدليل على أن مصطلح قد يتم فهمه للإشارة إلى القلفة، ولكن لكثرة مادته يشير إلى أنه البظر. انظر أيضا فاروقي، قاموس القانون للفاروقي، ص ٧٦ (حيث انه يقدم أيضاً مرادفين باللغة العربية ل "حشفة البظر": طراف وtarth)؛ وBerkey، "تقييد الختان"، ص ٢٨. رولد، *المرأة في الإسلام*، ص ٢٤٣ يناقش بشكل موجز ترجمة كيلر.

(2) انظر Berkey، "تقييد الختان"، ص ٢٨.

ويعترف كثيرون، كشرط مسبق لحوار مفتوح وصريح، أن أحد أشكال ختان الإناث كان قد تم تسوغيه في المصطلحات الدينية، ويحاولون تقصّي كيفية تقديم حجة صادقة، مقنعة لتعديل كبير في عالم ما يُفهم بأنه إسلامي صحيح. التدرّج هو أحد الاستراتيجيات الحيوية؛ وتقول طوبيا إنّه، في حين أن "الهدف المثالي سيكون القضاء المبرم" تقول إنه كإجراء مؤقت "فإن أعرافاً بديلة منصوحاً بها تبدو ضرورية". وتقترح ربما " طقساً لا يتعدى خدش البظر أو الشفرين دون استئصال أي نوع من الأنسجة" لأن "الانتقال من الختان الفرعوني إلى حالة اللاإجراء يبدو متطرّفاً إلى درجة أن القليلين فقط سيكونون مرتاحين لذلك"[١]. مع ذلك، ليس من الواضح إلى أي مدى سيكون هذا مرضياً؛ ويقترح البحث الذي قامت به روجيا ابو شرف في السودان أنه في حين أن بعض النساء يدافعن بقوة عن ختان "السنّة" (المعنى هنا هو قطع البظر، وليس مجرد "طقس خدش") ليحل محل الختان الفرعوني القياسي، فبعضهن الآخر لا يعدّ القطع الأكثر اعتدالا بأنّه الختان "الحقيقي"[٢]. وعلى أية حال، ففي هذه الأمثلة يهتمّ العلماء والناشطون بإقناع النساء اللواتي يسرمدن هذا العرف، لكنهم لا يهتمون بالتأثير على التصوّرات الغربيّة.

خاتمة

أحد الطرق الواعدة من أجل التغيير سيكون من ضمن التقاليد الشرعية، لكن هناك حدود لإمكانية تأثير العلماء بعرف ختان الإناث. وقد بدأ بعض العلماء عملية محاولة تغيير الإطار المرجعي والتعامل مع ختان الإناث

---

(١) Kassamali، وقال "عندما تتصدى الحداثة للممارسات التقليدية"، ص٥١.

(٢) Abusharaf، "التقطيع الفاضل". انظر أيضاً المجلد التالي بعنوان ختان الإناث: وجهات نظر متعددة الثقافات.



على أنه إجراء طبي، كما اقترح ناشطون[1]، وليس طقساً دينياً ومؤشراً على الهوية الإسلامية. وفي قيامهم بذلك، اقترحوا مجموعة متنوعة من المعايير يُحكم بها على الأعراف ذات الصلة. فالشيخ طنطاوي، الذي يقول إن القرآن لا يحتوي شيئاً حول هذا الموضوع وأن الأحاديث التي تنسب أي موقف للنبي ضعيفة، ارتأى أنه ينبغي الاذعان إلى وجهات نظر الأطباء. وعلى أسس طبية، بطبيعة الحال، تفشل "العملية الجراحية" في تلبية المؤهلات الأساسية للقيام بها. يعترض الفقيه المصري جاد الحق، إضافة إلى آخرين غيره، على هذا النهج على أساس أن المعرفة الطبية متغيّرة وتتطور باستمرار، وأنه من الحماقة ترك ما هو أبدي من أجل ما هو سريع الزوال[2]. وفي حين يمكن أن يكون للعلماء أثر فعال في النضال للقضاء على ختان الإناث، فمن المرجّح أن يكون هناك دائماً منازعات بين الأعضاء. علاوة على ذلك، فالاعتماد على الصراعات الداخلية بين العلماء أو حتى حملات الحظر القانوني لختان الإناث (كما فعل قانون مصري قبل أن يتم الانقلاب عليه) يتجاهل النقطة الحاسمة بأن السلطة الدينية الرسمية قد لا تكون الأرضية الأبرز لكل من الممارسين وأولئك الذين يتخذون قرارات بشأن إتباع العرف، الذين هم كلهم من الإناث، على الرغم من تأثير المشاعر الدينية.

(١) Kassamali، "عندما تتصدى الحداثة للممارسات التقليدية"، ص ٥٤، يرى أن ختان الإناث "يجب أن يقدم بوصفه انتهاكاً للحق في الصحة الجيدة"، مع التركيز بوجه خاص على عواقب العقم.

(٢) أبو Sahlieh، "يهوه، ابن عم الله، والتشويهات الجنسية" تلخص هذه المناقشات في ص ٤٩-٥٠.



ما هي التكتيكات التي ينبغي أن تستخدم من قبل الناشطين، وما هو الدور الذي ينبغي أن يلعبه الدين كمبرّر؟ لقد اعتمد لجوء الناشطة حليم إلى "تصريح ديني نهائي" ضد ختان الإناث على رأي خاطئ حول المرجعيّة الدينية الإسلامية كشيء أحادي الاتجاه وثابت. تصريحات من هذه النوعية، كتلك التي أعلنها الشيخ السويدي أحمد، تكبت مساحة المناورة التفسيرية بدل الترويج لها. يمكن لنهج في سياقه التاريخي - الذي يعترف باحتمالية أن يكون هذا العرف موجوداً وإن كان يثير كثيراً من المتاعب أيضاً في كثير من النواحي - أن يدعم عملية تغيير تدريجي. وعلى الرغم من اعتمادها على تقديم مغرض لأحد نصوص الحديث، فإن النتيجة العريضة التي تصل إليها منارة الحرية من أن التوجيه النبوي كما نقله أبو داود "يحظر بشكل واضح الشدّة في الختان ويرتكز في مثل هذا التقيّد على كلٍ من إمكانيّة إيذاء المرأة وإمكانية جعلها أقل جاذبية لزوجها" تبدو أكثر إيفاء بالغرض (على الرغم من أن كلمة "يحرم" قد تُستبدل بتعبير "ينصح بعدم"). مع ذلك، يقول الكتيب إنّ "السماح بطقس كهذا يشكل عملاً من أعمال التسامح من جانب الشريعة الإسلامية حيال أعراف من ما قبل الإسلام، فقد تمّ إبطاله بالحظر الإسلامي على الأفعال الضارة"[1]. ويمكن أن تكون هاتين النقطتان على حد سواء ذات نفع. يمكن للمرء أن يفكّر في أن قطع الأعضاء التناسلية للإناث موضوع خاضع للتغيير التدريجي، كما أشار كيفن راينهارت، وأنه يمكن أن يكون ليبرالية تفكير بلغة المبادئ لا بلغة التفاصيل. مع ذلك، هناك ما يسوغ الحذر في ادعاء القدرة على "نقض" الأعراف المقبولة على أساس من المبادئ العريضة.

---

[1] أحمد، "ختان الإناث".

من غير المجدي إحداث تغييرات في السياسة العامة والقانون الوطني دون أن يصاحب ذلك تغييرات في الرأي العام، ويحتمل أن يأتي ذلك بنتائج عكسية. الإصلاح في الفكر القانوني بطيء، ولا يمكن ضمان نجاحه. ومن المرجح أن يكون هناك دائماً مثل الباحث المصري جاد الحق، الذي سوف يدعم ختان الإناث بشدة. أعتقد أن كلاً من الإصلاح القانوني والفقهي ضروريان. لكن في نهاية المطاف، يجب أن يحدث التحول الأكثر أهمية في الرأي العام. ومن أجل أن يحدث هذا التحول، هناك حاجة لاستخدام اللغة الدينية. مع ذلك، أعتقد أنه في هذه القضية على وجه الخصوص – ويمكن تطبيق الدرس على نطاق أوسع – فإنّ التوسل التسبيطي "للإسلام" هو وصفة للفشل. الإصرار على أن تحريم الإسلام لختان الإناث ليس كذبة كبيرة لا معنى له: فذلك يعتمد كلياً على ما يقصده المرء من مصطلح "إسلام". والنصوص، كما اوحظ مراراً، لا تتكلّم عن نفسها، على الرغم من أني أعتقد أنه من الممكن قراءتها بطرق يمكن أن تسفر عن إقرار بأن أي شكل من أشكال ختان الإناث مذموم في أحسن الأحوال وأن الأشكال المتطرفة مثل الختان الفرعوني يجب أن تُمنع. كيف يمكن للمرء أن يجمع حججاً قانونية- أخلاقية والتي سوف تُصاغ بلغة التوبيخ، بلغة إيصال عرف اعتيادي إلى الحدّ الأدنى ؟ وبدلاً من التساؤل عما إذا كان ختان الإناث إسلامياً أم لا ، سيكون من المفيد أكثر أن نسأل ما هي القيم القانونية أو الأخلاقية التي يجب أن تُعزى لمجموعة من الأعراف التي تندرج تحت عنوان ختان الإناث. وإذا ما حدّدنا بالفعل أنّ هذه الممارسات مستهجنة أو ممنوعة –أحكام لها قدر كبير من التبرير في النصوص– علينا عندئذ أن نسعى لتقصّي أفضل طريقة لمكافحة القيام بها. في الوقت نفسه، فإنه يمكن



أن يكون من الصعب مقاومة إغراء تقديم مطالبات شمولية على أساس الحس الذاتي بالعدالة، لاسيما عندما لا تكون المناقشات مجرد نظرية بل تؤدّي إلى أذية حقيقية لنساء وفتيات حقيقيات.



٧ "إذا لامستم النساء":

أجساد الإناث وسلطة الذكر في القرآن

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً.

القرآن الكريم، سورة ٤، الآية ٤٣[١]

جملتان قصيرتان في آية تناقش شعيرة صوم رمضان من الفجر إلى الغسق تقدّمان بإيجاز كثيراً ممّا هو ضروري عن الزواج والجنس في القرآن: "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ.."[٢]. الأمر الأول والأوضوح، لا تتعارض ممارسة الجنس بين الزوجين مع الممارسة الروحية - في هذه الحالة، الصوم - لكنها تتواجد كمكمّل ومتمّم لها. والثاني، هي نقطة لاحظها كثير من المفسّرين

---

[١] ترجمة عبد الله يوسف علي. انظر أيضاً القرآن: Q. 5:6.

[٢] القرآن: السورة Q. 2:187 التعديل الذي قمت به على ترجمة عبد الله يوسف علي. الكلمة التي قد ترجمتها هنا هي "نسائكم" هي "nisa'ikum". سورة النساء *Nisa* هي الكلمة العربية للنساء، لكنها تستخدم أيضا لتعني زوجات. يستخدم القرآن الكريم أيضا كلمة azwaj المدى، وهو مذكر / جمع شامل للكلمة zawj (انظر الودود، القرآن والمرأة، ص ٢٠-٣)، على أنها تعني كلا الزوجين في المعنى العام، والزوجات تحديداً (على سبيل المثال، ٣٣:٢٨، فيما يتعلق بزوجات النبي)؛ انظر أيضاً بارلاس "النساء المؤمنات" في الإسلام، ص ١٨٣-٤.



المعاصرين[1]، هنالك تبادليّة لا يمكن إنكارها في العلاقة الزوجية؛ فالزوج هو لباس لزوجته تماماً كما أنّ الزوجة لباس لزوجها. ثالثاً، وهو أكثر ندرة في الإقرار به بكثير، هناك عدم تناسق أساسي في كلام الله هنا: الله يتحدث إلى الرجال، عن النساء. في هذا الآية، كما هي الحال في العديد من الآيات الأخرى التي تعالج العلاقة بين الزوجين أو الإشارة إلى أجساد النساء في سياقات جنسية، يشار إلى الرجال "بأنتم" والنساء "بهن"[2]. هذه المركزية الذكورية ليست صنواً لكره النساء، لكنها ليست إشكالية أيضاً بالنسبة للمفسّرين بمسائل النوع الجنسي والعدالة[3].

لأن القرآن هو الوسيلة الأساسية للهداية الإلهية للبشرية وكذلك هو الأساس لكثير من الفكر الإسلامي، فإن أية محاولة لصياغة أخلاقيات للجنس وللعلاقة الحميمة يجب أن ترتبط مع النص المُنّزل. لقد تناولت التفسيرات الأخيرة للقرآن العديد من المواضيع الهامة المتعلقة بالمرأة والمساواة بين الجنسين، لكن قلة منها تناولت بشكل واضح الآيات التي تناقش الجنس. وفي هذا الفصل، سوف أحاجج بأن اهتماماً وثيقاً بالآيات القرآنية التي تناقش الجنس توفر عدسة جديدة يمكن من خلالها الانخراط في التفسيرات المتعلقة

---

(1) انظر، على سبيل المثال، سيد، مكانة المرأة في الإسلام، ص ٥٧ : "وهكذا،فإن السورة ٢ :الآية ١٨٧ تقول إن الله أعطى الزوج والزوجة أدواراً مكملة لبعضهم بعضاً، لا أحد يهيمن على الآخر".

(2) ودود، القرآن والمرأة، ١١ . أول من واجه هذه الرؤية فيما يتعلق الجمهور الصريح لنص مقالة اسحق في "الإسلام والعدالة بين الجنسين: ما وراء التبسيط والتبرير"، خصوصاً ص ١٩٥-١٩٦ . تشير بارلاس إلى هذه الظاهرة في مناسبات قليلة، على الرغم من أن تأثيرها مختلف جداً.

(3) دانيال بويارين Boyarin يجعل هذا التمييز بين المركزية الذكورية وكراهية النساء (أو رهاب النساء) فيما يتعلق الخطابات الربانية في Boyarin، *Carnal Israel*، ص ٩٤.

بالنساء. إن القواعد القرآنية تميّز بين الجنسين في المسائل الحميمة والعائلية قبل كل شيء، حيث يمنح الرجال على ما يبدو مزيداً من الحقوق والمسؤوليات. وقد أظهرت الأعمال الأخيرة لعدد من العلماء الواعين لمسألة النوع الجنسي إلى أي مدى شُكّلت المعالجات التفسيرية القياسية لهذه القضايا من افتراضات المفسرين حول هيمنة الذكر وتفوقه. في الوقت نفسه، فإنّ المحاولات النسوية للاقتراب من مسألة السلطة الزوجية والعائلية للذكور لم تحاول تفصيل القضايا المحيطة بالزواج، الطلاق، والجنس. وعلى الرغم من طريقة توجه عدد كبير من كبيراً من الآيات في كل الموضوعات إلى الرجال عن النساء، فأنا أقترح أنه غالباً ما يكون هناك اختلاف في محتوى ونبرة تلك التي تركّز على الزواج والطلاق من جهة، وتلك التي تناقش العلاقة الحميمة الجنسية من جهة أخرى. عادة ما ترشد النوعيّة الأولى الرجال من أجل السماح للنساء بحريات معينة؛ ولا تحتوي النوعية الأخيرة عادة على توجيهات مماثلة، لكنها فقط تأمر الرجال بأن يتصرّفوا بطرق معينة. وحتى تلك الآيات التي تفترض أن للرجال سلطة وتحكّم أكبر في العلاقات الحميمة، فهي مع ذلك تضع كل الأعمال البشرية في موقع الخاضع مباشرة للتدقيق الإلهي، الأمر الذي ينطوي على مستوى أخلاقي أعلى أُلمح له النص القرآني، وإن لم يُقدّم بشكل واضح في النص القرآني.

لمن أتحدثُ؟

كما أظهرت أميرة ودود [الخطأ هنا مطبعي على الأرجح، لأن أمينة ودود، الباحثة الأمريكية المسلمة من أصول أفريقية، أشهر من أن تعرف – مترجم]، لا يتكلم الله دائماً لجمهور من الذكور على وجه التحديد؛ فالواقع،

تعامل كهذا هو الاستثناء وليس القاعدة. ولأن اللغة العربية، مثل الفرنسية والعبرية، تعتمد على أسماء النوع الجنسي، لذلك يجب على قرّاء القرآن إيلاء اهتمام وثيق لمضمون كل آية وسياقها وذلك لتحديد ما إذا كانت مقاطع معينة متعلقة بجنس بعينه أو حيادية فيما يخص النوع الجنسي. يخاطب العديد من الآيات القرآنية النساء والرجال معاً باستخدام مصطلحات محايدة جنسياً مثل "انسان" أو "ناس". وغالباً ما تترجم هذه الكلمات بشكل رديء إلى الإنكليزية حيث يقال "رجل"، "جنس البشري"، أو "اجال"[1]. جزء من السبب أن هذه المصطلحات غالباً ما تُرجمت بهذه الطريقة، هو أن هذه الكلمات تأخذ ضمائر مذكرة في اللغة العربية، لكن جنس الأسماء هو فقط مؤشّر في بعض الأحيان على نوع الجنس المرتبط بالكائن المسمّى. والإصرار على أنه لأن إنسان ككلمة تأخذ ضمير المذكر فهي تشير إلى شخص من الذكور هو إصرار لا يمكن الدفاع عنه؛ والمنطق عندئذ سوف يفرض أيضاً أن كلمة نفس، والتي تأخذ ضمير المؤنث، إنما ستشير بالضرورة إلى الأنثى، مما يجعل أول الخلق من أنثى بدلاً من ذكر (كما يقول التفسير الإسلامي عموماً، وإن لم يكن ذلك شاملاً لكل التفاسير) أو من جنس غير محدد، كما حاجج بعض المفسّرين من قبل العصر الحديث، وعدد من العلماء المعاصرين[2].

---

[1] ومع ذلك، هناك بعض الأماكن في النص القرآني حيث،على الرغم من استخدام مصطلحات مثل(nas) ناس، تم تناول الناس على أنهم الذكور. انظر،على سبيل المثال،السورة :3:14 . التي تشير إلى رغبة "الناس" في الحصول على المرأة، والذرية، والثروة المادية. يدين القرآن هذه الشهوة- السلعة ولكن ليس تسليع النساء ضمنياً. عن هذه الآية، انظر الودود، القرآن والمرأة، ص ٥٣-٥٤.

[2] الآية الأكثر أهمية لمناقشة الخلق هي السورة1 :4 وتحدث في بداية سورة بعنوان "النساء." كانت إعادة التفكير في تركيز اعتبارات الخلق عنصراً حيوياً في دراسات النساء المسلمات. حتى



إن بنيان صيغ الجمع باللغة العربية يجعل من الصعب على نحو خاص تحديد ما إذا كان المعنى المحدد للجنس هو المقصود. وحدها حصرياً مجموعات المؤنث يمكن الإشارة إليها بصيغة جمع المؤنث، في حين أن مجموعات تحوي كلا الفريقين من الذكور والإناث يجب أن يُشار إليها بصيغة جمع المذكر(١). الرجل المسلم هو *مسلم* في حين أن المرأة المسلمة هي *مسلمة*. وعن مجموعة من النساء المسلمات يقال مسلمات؛ أما *المسلمون* فهم مجموعة من الرجال المسلمين. وهناك مجموعة تشمل كلاً من الرجال والنساء على حد سواء هي *مسلمون*(٢). وهكذا، عندما يظهر الاسم الدال على الجمع مثل *مسلمون* في القرآن، فإنه لا يمكن أن يفترض أنه يشير فقط إلى الرجال. وفي معظم الحالات، يشير *مسلمون* وصيغ الجمع الجميع إلى جميع المسلمين، الذكور منهم والإناث.

إن العمل عن الأردن الحديث احتوى على مناقشة هذه النقاط. انظر سنبل، المرأة الأردنية، ص ٢٠٧-٨ في فصل من كتابها عن "جرائم الشرف". الشيحة، المرأة في ظلال الإسلام، ص.١، كتاب تعليمي يتحدث عن كيفية تأثير الخطاب حديث في الكتاب المحافظين؛ في حين يؤكد بقوة أن "الإسلام قدم كلاً من الذكور والإناث على أنهما متساويان من حيث الإنسانية"، ويترجم الآية: ٤. ١ مع تحديد قوسين من "آدم"، على أنه الخلق الأول، و"حواء" على أنها الثانوي: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ... "من اجل نظرة أوسع للخلق والطرد من الجنة، انظر Calderini، "المرأة" خطيئة" و" شهوة".

(١) تختلف قواعد الجمع بالإشارة إلى غير البشر والجماد

(٢) توجد نفس المشكلة فيما يتعلق بالمثنى. استخدام المذكر / الشكل الثنائي الشامل في Q. 4:16، واصفاً النشاط الجنسي غير المشروع، أثارت الخلاف بين المعلقين بشأن ما إذا كانت الآية تشير إلى رجلين أو رجل وامرأة. انظر الفصل ٥.

مع ذلك، ففي بعض الحالات، يشير اسم معين يدلّ على الجمع بشكل واضح إلى الذكور حصراً، حيث يُرافق مصحوب بنظيره الأنثوي الحصري. هذا الاتجاه موضح بأكثر ما يمكن في السورة ٣٣، الآية ٣٥:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.

تصف هذه الآية الرجال والنساء بشكل منفصل لكن بطريقة متوازية توضح تماماً المساواة الروحية بينهما. وعلى الرغم من أنه كان بالإمكان تقديم معنى مكافئ باستخدام هذه المصطلحات في جمع المذكر السالم، تؤكد الإشارات المنفصلة للرجال والنساء على حد سواء شمولية الوحي وتشابه الثواب الإلهي لأعضاء الجنسين. والنقطة الأخيرة صريحة في آيات أخرى مثل "وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلاَ يُظْلَمُونَ نَقِيرًا "[١]، تظهر كلمة "مؤمن" هنا بصيغة المفرد المذكر بسبب التقليد النحوي[٢]، لكن المعنى واضح: إن الله سوف يكافئ الذكور والإناث على حد سواء بحسب أعمالهم. والمفسّرون الذين يميلون إلى إثبات المساواة

---

[١] القرآن ٤:١٢٤

[٢] وبالاتفاق ضمير الاسم الذي يعود إلى لرجل ، "أيا كان"، وهو المذكر نحوياً

بين الذكور/الإناث في الرسالة القرآنية يستشهدون كثيراً بهذه الآيات وبآيات مشابهة كدليل على المساواة بين النساء والرجال[1].

وفي مناسبات أخرى، تشير المعاملة المنفصلة للرجال والنساء في القرآن إلى عدم وجود تماثل. والآيات التنظيمية التي تناقش مسائل مثل الشهادة والميراث تفرّق بشكل واضح بين الذكور والإناث. وفي الشهود على أنواع معينة من العقود التجارية، تقول السورة ٢، الآية ٢٨٢ إنه يمكن أن يشهد رجلان، أو رجل واحد وامرأتان "أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى"[2]. وفي تقسيم الميراث بين أبناء المتوفى، تنص السورة ٤، الآية ١١ على أن يحصل الذكر على ضعف حظ الأنثى، وهي النسبة التي تنطبق أيضاً على عدد من الحالات الأخرى[3]. ينطوي الفرق في هذه الحالات على عدم مساواة واضحة [4]، مع أن مسألة ما إذا كان هذا التفاوت يعتبر ظلماً هي مسألة منفصلة وأكثر تعقيداً.

إن الإعلانات القرآنية الواضحة عن التماثل، والقبول القرآني الواضح أيضاً بعدم المساواة القائم على أساس التفريق يجب فهمه في سياق التوتر

---

(١) على سبيل المثال، انظر بدوي، مكانة المرأة في الإسلام، ص ١٢- ١٣.

(٢) "ترجمة عبد الله يوسف علي؛ انظر أيضا المذكرة الإيضاحية أحمد علي، صاحب الترجمة، ص ٥٠. تشير بارلاس على أن ليس كل مناقشات الشهادة في القرآن تفضل شهادة الذكر على شهادة الإناث. "النساء المؤمنات " في الإسلام، ص ١٩٠.

(٣) تقترح هذه الآية التقسيم المتساوي للأب المتوفى الذي ترك ذرية، مشيرة إلى أنه في بعض الحالات جنس الوارث ليس المعيار الحاسم.

(٤) ما أفهمه هنا يختلف عن بارلاس، وهي ترى فرقاً ولكن ليس عدم المساواة في هذه اللائحة. "النساء المؤمنات" في الإسلام، ص ١٩٧-٢٠٠، وهنا وهناك.

الحاضر أبداً في القرآن بين مبدأ المساواة والتسلسل الهرمي، والذي يتواجد ليس فقط فيما يتعلق بالجنسين بل أيضاً عندما يصل الحديث إلى أمور مثل الثروة أو العبودية[1]. وعلى الرغم من أن القرآن يصر بوضوح على أن جميع الناس متساوون أمام الله والمعيار التمييزي الوحيد هو التقوى، فإن آيات أخرى تقر وعلى ما يبدو تسمح بالتفاوت في المعاملة على أساس الحرية أو نوع الجنس[2]. لا يعني الأمر فقط أن يجري تطبيق بعض القواعد المجردة بشكل مختلف، كما في حالات الشهادة والميراث، بل لقد تمّ قبول التسلسل الهرمي للسلطة في العلاقات المتبادلة بين الأفراد بطبيعة الحال[3]. وكما تلخص باربرا ستوواسر بإيجاز، "لا يربط القرآن مبدأه حول الكرامة والجدارة الإنسانيتين المتساويتين بمفاهيم مثل المساواة الاجتماعية، السياسية، أو الاقتصادية المطلقة والفردية[4].

تجسد العلاقات بين الذكور والإناث معايير التماثل النهائي والتمايز الدنيوي على حد سواء. أحد الخطوط المشتركة في الحجج يشير إلى أنه في حين

---

(1) على أي السياقات الإسلامية بشكل عام، انظر مارلو، التسلسل الهرمي ومبدأ المساواة في الفكر الإسلامي. وهي تضع المسألة بإيجاز في مقدمتها: "[بينما يشير القرآن الكريم في كثير من الأحيان إلى عدمية الفروق في المرتبة في الآخرة، فإنه بالتأكيد لا يحاول إلغاؤها في العالم الحالي. على العكس تماماً، قد لوحظ أن القرآن يؤيد عدة أشكال من عدم المساواة في الحياة الدنيوية. ... وبالتالي تبدو نقطته المركزية أن مثل هذه التفاوتات ليس لها علاقة بالقيمة الأخلاقية للفرد ومصيره النهائي في العالم الآخر "(ص ٤) وتشير مارلو إلى أن التوجه القوي في المساواة اقتصر على "المساواة بين الذكور المسلمين الأحرار" (ص ٣٤)

(2) السورة 49:13.

(3) على سبيل المثال، السورة Q. 16:71، 75. انظر بارلاس "النساء المؤمنات" في الإسلام، ص ٥.

(4) Stowasser، "المرأة والمواطنة في القرآن"، ص ٣٣.

يعتبر الرجال والنساء متساوين وجودياً كمخلوقات إنسانية، فالأمر لا يعني أنهم متساوون اجتماعياً في حياة هذا العالم. يُنظر إلى الوحي كمبرّر للتمايز الاجتماعي، إما بسبب التفوق الذكري المفترض، أو في القرن العشرين، الرأي الأكثر قبولاً هو العلاقة التكاملية بين الذكور والإناث[١]. تقرّ أسماء بارلاس، لكنها تصرف النظر عن ذلك بسرعة، بالحجة القائلة إنه يمكن للمرء "التمييز بين المساواة الشرعيّة/الدينية والاجتماعية في كتابها " *نساء مؤمنات في الإسلام: تفاسير أبوية لا تُقرأ للقرآن*[٢]. في رفضها لهذا التقسيم، يجب على بارلاس محاولة شرح العديد من الآيات التي تشير أو تأمر بالمعاملة تمييزيّة للذكور والإناث. (وهي تفعل ذلك جزئياً من خلال الطرح القوي بأن التفريق ليس دائماً عدم مساواة.) وحاجج آخرون، بشكل مقنع، أن القرآن لا يبرز مثل هذا التمييز، إلا أن المساواة وفقاً الوجودية بين جميع البشر لها الأرجحية على القوانين الأرضية، المقيدة زمنياً، التي تميّز الرجال عن النساء، كما في الميراث والشهادة. وهكذا، لا تحتاج القوانين النوعية والتي هي تمييزية بحق النساء إلى أن تُطبق دائماً، أو في كل سياق.

(١) Stowasser، "قضايا المرأة في الفكر الإسلامي الحديث"، ص ١٥-١٦، يناقش هذا التحول، الذي رصدته في منتصف القرن العشرين Abugideiri ، "في الجنس والأسرة"، ص ٢٤٢ يوضح أن" مفهوم التكامل في إطار الزواج، كما تصوره المفكرون المسلمون في القرن العشرين ويشكل ساخر ، تجسيد فكرة الهرمية في مسالة الفرق بين الجنسين، وبالتالي عدم المساواة بين الجنسين. يوفر التكامل، كما تفسيره في هذا الخطاب، ذريعة إسلامية لتقييد الحقوق القانونية للإناث داخل الأسرة حسب الأصول ، ونتوقع تضحية الزوجة الأم بتلك الحقوق باسم تماسك الأسرة".

(٢) بارلاس " المؤمنات" في الإسلام، ص ١٩٩.

لقد مال التفسير النسوي أو الواعي بقضايا النوع الجنسي للقرآن، وهو مذهب لا يزال في مراحله الأولى على الرغم من بعض التغيير في النماذج الدراسية، إلى تركيز كثير من اهتمامه على مسألة السلطة كما تمارس في العلاقات الحميمة[1]. لقد حاول العلماء أن يتبينوا، كيف يمكن للمرء التوفيق بين موقف القرآن الأساسي بأن النساء المسلمات هن أولاً وقبل كل شيء مسلمات، المتساويات دينياً مع الرجال [2]، مع الفكرة التي قدمتها السورة ٤، الآية ٣٤ بأن الرجال "*قوامون على*" ("كاسبوا الخبز لـ"، "مشرفون على"، "حماة ومشرفون على" "مديرو شؤون لـ"، "المسئولون عن"، "لديهم سلطة على"، أو" يقومون بالرعاية الكاملة لـ") النساء؟[3]. وحتى داخل الآية الواحدة، مثل السورة ٢، الآية ٢٢٨، يمكن أن يكون هناك توتر بين فكرة أن للنساء حقوقاً "مشابهة" أو "تماماً كـ" أو حتى ربما "تساوي" (*مثل*) حقوق الرجال، إلا أن "لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ". الآيتان على حدّ سواء حاسمتان بالنسبة للمعنيين بالمساواة بين الجنسين أو العدالة، وتوضح الطرق التي تعاملوا بها التبصّرات الهامّة للبحوث النسوية فضلاً عن القيود المفروضة على مقاربات معينة باتجاه القرآن.

---

(١) للحصول على نهج مختلف تماماً، وتركيز على التقوى، والاستقلالية، وعلم التربية، انظر (بارازنجي) Barazangi، هوية المرأة والقرآن.

(٢) مثلاً: القرآن33:73 .

(٣) هذه هي على التوالي ترجمات، ، أحمد علي، وشاكر عبد الله يوسف علي، Arberry، وبيكثال، وداود، والأسعد.



الآية الصعبة

لقد قام علماء تقليديون ومسلمون معاصرون من باقة متنوعة من الخلفيات ووجهات النظر بتفسير السورة ٤، الآية ٣٤. وفي حد تؤكّد التفسيرات الكلاسيكية وتفسيرات العصور الوسطى لهذه الآية على طاعة الأنثى وسلطة الذكر، تميل التفسيرات الأخيرة إلى التأكيد على العنصر المالي في الواجبات الزوجية للرجال وعلى حدود سلطة الزوج على زوجته[1]. وقد انجذب العديد من المسلمين تجاه الآراء الأخيرة، تماشياً مع الخطابات الحديثة حول التكامل بدلاً من الهرمية، وتناسباً مع التصوير القرآني للنساء في آيات أخرى كبشر كاملين وشركاء في علاقة الزواج. وتوضح مجموعة من الطرق التي تم فيها تفسير الأحكام الرئيسة للآية كلاً من وجود المركزية الذكرية وكراهية النساء في بعض جوانب التقاليد الإسلامية وكذلك إمكانيات لقراءات أكثر إيحاء بالمساواة للنصّ المقدس.

تزخر هذه الآية بصعوبات هائلة للترجمة، حيث أن لدى كثير من كلماتها معان متضاربة. إن ترجمتي المشروطة تترك هنا تترك ثلاثة مصطلحات من النص الأصلي العربي لأنه لا يمكن ترجمتها دون اتخاذ موقف حول الكيفية التي ينبغي تفسيرها بها. [كلمات المؤلّفة موجودة بأحرف مائلة – مترجم].

لرِّجَالُ *قَوَّامُونَ* عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ *قَانِتَاتٌ* حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ

---

[1] وتم التأكيد على واجبات الرجال أيضاً من قبل الفقهاء، الذين ركزوا على مكونات براغماتية، وقابلة للتنفيذ في العلاقات الشخصية.



نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا[1].

تناول المفسرون من منظورات مختلفة أهم القضايا التي تثيرها هذه الآية: هل يتحمل الرجال "مسؤولية "النساء؟ ما هي خصائص النساء الصالحات؟ ما هو النشوز وما هي نتائجه؟ هل الأمر"أضربوهن،" أي، للننساء، يجب أن يؤخذ بحرفيته؟

تبدأ هذه الآية بالقول إن "الرجال قوامون على النساء". وكلمة *قوامون* (مفردها قوّام) مشتقة من الكلمة العربية التي تعني المقام. وهي تعني الشخص الذي "يقوم على" أو "يدافع عن" مما يحتمل أنها تشمل كلاً من السلطة والمسؤولية. لقد أقرّ المفسّرون الكلاسيكيون لهذه الآية بهذه العناصر المزدوجة حيث يعزون دور الرجل كقوّام إلى التفضيل الإلهي للرجال بصفة عامة على النساء بصفة عامة ("بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ") والمسؤولية المالية للأزواج عن دفع المهر وعول زوجاتهم ("وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ"). كرّس بعض المفسّرين اهتماماً بمسألة "كمال" الذكور و"نقص" الإناث أكثر من الالتزامات المالية للرجال، في حين اعترف آخرون بأن التفوق الذكري عطاء لكنهم شدّدوا على واجب الزوج في إعالة زوجته.

[1] القرآن4:34 . الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم. فالصالحات قانتات، حافظات للغائب بما حفظ الله . واللاتي تخافون نشوزهن فأذوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ، فإن أتيناكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً. إن الله كان علياً.



تحارب التفسيرات التقدمية فكرة أن الرجال متفوقون بطبيعتهم على النساء. ويرى بعضهم أنه في حين يمكن اعتبار الآية في الواقع كإشارة لتفضيل الرجال على النساء، فهذه التفضيل محدد فقط بعالم ما يتلقاه الرجال من حصص أكبر من الإرث (ربما ألمح إليه في الآيات التي تسبق مباشرة). ويرى هؤلاء المفسّرون هذا الربط في الجملة التالية من السورة ٤، الآية ٣٤ التي تشير إلى المسؤوليات المالية للرجال (" وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ"). يؤكد مفسرون آخرون أن القرآن ينص فقط على أن "الله قد فضل بعضهم على بعضهم الآخر "(أو" واحدهم على الآخر") وليس تفضيلاً للرجال على النساء؛وليس هناك سبب نحوي لاعتبار أن الرجال هم "بعض" والنساء هن "بعضهم الآخر". وهكذا، فإن الآية ربما تشير إلى تميّز بعض الرجال على رجال آخرين، ومن ثم فالتمييز هو في مقدار الثروة التي يستخدمونها لإعالة النساء اللواتي هم قوامون عليهن[1]. وبغض النظر عن التفاصيل، فإن أهم عنصر في إعادة قراءة هذه الآية هو التركيز على إعالة الذكور للنساء. إذا كان الرجال قوامون جزئياً "بسبب ما" (ترجمة ممكنة لكلمة بما، لتتوافق مع "وفق ما") [2]، ينفقونه على النساء، فدورهم يعتمد على القيام بمسؤولياتهم المالية. إذا لم يعد الرجال يعولون النساء، فهم يفقدون عند ذلك أية سلطة تنتج عن ذلك. وهكذا، ففي عائلة حيث يسهم كل من الزوج والزوجة في مصاريف البيت، فإن الزوج لا يكون قواماً على الزوجة.

---

[1] بارلاس "المؤمنات" في الإسلام، ص ١٨٥-٦.

[2] لمناقشة مجموعة من معاني "bi ma, (بما)"، انظر فاروقي، "الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والقانون الإسلامي"، ص ٨٢-٧.؛الحبري، "الإسلام والقانون والعرف"، ص ٢٨-٣٣؛ ودود، *القرآن والمرأة*، ص ٧٠.



تتحول الآية بعد تقديمها لعبارة واسعة جداً عن الرجال والنساء، إلى فئة معينة من النساء، أي الصالحات، معرّفاً إياهن بطريقتين: حافظات للغائب، النساء اللواتي يحرسن أو يحمين ما هو غائب أو غير مرئي، والقانتات ، وهو المصطلح الذي يمكن أن يعني المطيعات، التابعات، أو المحترمات. يختلف المفسّرون في كيفية تفسير عبارة حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ، المرتبطة خصوصاً بعبارة *بما حفظ الله*. واستناداً إلى حديث نقل على نطاق واسع، يشير معظم المفسّرين إلى أن القصود بهؤلاء النساء اللواتي، في غياب أزواجهن، يقمن بحماية عفتهن وممتلكات أزواجهن. مع ذلك، يميل المفسّرون التقدميون والنسويون إلى تفسير عبارة " حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ" بأنهن أولئك اللواتي يقمن بالوفاء بالتزاماتهن الدينية وحفظ دينهن، كما حفظه الله.

تتباعد التفسيرات الكلاسيكية والإصلاحية بشدّة بشأن مصطلح قانتات أيضاً. وكلمة قانتات هي جمع المؤنث لقانت، وهذا التعبير يعني الشخص المطيع، أو التابع، أو المحترم لرغبات الآخرين، أي الشخص الذي يثبت القنوت، من الجذر العربي نفسه ق ن ت. غالباً ما يختزل المفسّرون من العصور الوسطى القنوت في هذا السياق بمعنى طاعة المرأة لزوجها. مع ذلك، لا يستخدم مصطلح قانت وقانتات في أي موضع آخر في القرآن الكريم إلا بمعنى طاعة الله ورسول الله. يُترجم عبد الله يوسف علي المصطلح بمعنى "مطيعون بتقى" في ترجمته لهذه الآية، تماماً كما يفعل حيث يستخدم القرآن هذا المصطلح لوصف الرجال والنساء على حد سواء في السورة ٣٣، الآية ٣٥، التي تتضمن "رجالاً مطيعين بتقى أي قانتين ونساء مطيعات بتقى أي قانتات" ضمن قائمة أولئك سوف يثيبهم الله. يشير القرآن أيضاً إلى شخصيات

استثنائية مثل مريم وإبراهيم باستخدام مصطلح قانت[١]. ولا يوجد من ثم أدنى مبرر في اعتبار أن استخدام هذا المصطلح في السورة ٤، الآية ٣٤ إنما للإشارة إلى أي شيء آخر غير طاعة المرأة لله والإخلاص له. والواقع أنّ تفسير مصطلح قانتات بمعنى طاعة الزوج يؤدّي إلى إشكالية خاصة، بالنظر إلى الطريقة التي يتعامل بها القرآن مع طاعة البشر والسلطات (باستثناء النبي)، على أنها أقل أهمية بكثير من حيث اعتبارات النوع الجنسي من طاعة الله[٢].

مع ذلك، ثمة نوع من الفصل بين احترام لله وسوء السلوك الذي نوقش في الجزء الأخير من الآية. يشير جذر كلمة نشوز (ن-ش-ز) إلى العصيان. فقد فهم معظم مفسّري القرآن من العصور الوسطى نشوز النساء بوصفه عصيان أو تمرد على أزواجهن. وقد ذُكر شكلان للسلوك مراراً وتكراراً على أنهما من أشكال *النشوز* : مغادرة المرأة لمنزل الزوجية دون إذن ورفضها المبادرات الجنسية للزوج. أندر مما سبق هو ذكر عدم الاحترام، "الفجور"، أو عدم أداء الفرائض الدينية كأشكال لنشوز الإناث[٣]. ويشار إلى المرأة التي تنشز باسم ناشز أو ناشزة. ويمكن للرجال أيضاً أن ينشزوا، لكن هذا المصطلح يفهم بشكل مختلف في هذه الحالة.

---

[١] وللإشارة إلى مريم، انظر السورة66:12. لإبراهيم، انظر120 :16 . ومن أجل استخدامات أخرى لهذه المصطلحات، انظر السورة:116 :2 ، 238؛ ٠٣:١٧، ٤٣؛ ٢٦:٣٠؛ ٣١:٣٣؛ ٣٩: ٩؛ ٦٦: ٥.

[٢] علي، "المرأة والجنس، Ta'a (الطاعة) و *Nushuz* (النشوز)."

[٣] تم دعم اعتماد "الفجور الواضح" مع النشوز من بعض إصدارات "خطبة الوداع" للنبي التي أوجز فيها التدابير المذكورة في السورة ٤:٣٤ كنتيجة ل "الفجور الواضح" من قبل النساء. كلماته في تلك المناسبة أيضا مصدر للمواصفات يجب أن يكون أي ضرب " mubarrih ghair"، أو "غير عنيف".



يختلف المفسرون المعاصرون إلى حد ما في تفسير النشوز، سواء من جانب الزوجة أو من جانب الزوج. فهم ينظرون عموماً إلى النشوز كنوع من الزواج المتنافر، ينجم عن الزوج أو الزوجة، أو السلوك الفاسق، ولا يصل إلى سويّة الزنا، من جانب أي من الزوجين[1]. وعندما تنشز المرأة، فإن الأجيال السابقة من المراجع تتوافق عموماً على التدابير التي يمكن أن يستعملها الزوج. بالإضافة إلى تلك التي أقرها القرآن، المناقشة أدناه، يتوافق الفقهاء عموماً على أنه يمكن للرجل اليتوقف عن الإنفاق على زوجته إذا رفضته و/ أو تركت المنزل، لأنها لم تعد طوع بنانه.

تقول الرائدة في الحركة النسائية المغربية فاطمة المرنيسي إن النشوز، من الناحية المفاهيمية، مركزي بالنسبة للنظام الإسلامي المتعلّق بنوع الجنس. "النشوز مفهوم قرآني؛ وهو ما يعني تمرد الزوجة على سلطة الزوج المسلم"، كما كتبت. "إن القرآن لا يشير إلا إلى النشوز وذلك لوصف العقوبة التي يجب أن يلحقها الزوج بالزوجة في حال تمردت"[2]. وتوضح المرنيسي في موضع آخر أن النشوز "يشير تحديداً إلى نزعات التمرد عند الزوجة ضد زوجها في مساحة تبدو فيها طاعة الإناث أمراً حيوياً: أي النشاط الجنسي. ويسمّي القرآن قرار الزوجة بعدم الامتثال لرغبة زوجها في الجماع نشوزاً "[3]. وتخطيء المرنيسي في تأكيدها بأن القرآن يحدد بوضوح النشوز بهذه الطريقة وفي زعمها بأن

---

(1) Abugideiri، "في الجنس والأسرة"، ص. ٢٩٣ يشير إلى السورة ٤:٣٤ على أن "الآية القرآنية تعالج الفجور الزوجي "، مشدداً ضمنياً على وجه الخصوص على تعريف نشوز المرأة.
(2) المرنيسي، "الأنوثة كأداة تخريب"، ص ١٠٩.
(3) المرنيسي، "المغرب: ابنة التاجر،" في تمرد المرأة، ص ١٣.



المصطلح لا يظهر في القرآن إلا بالإشارة إلى سلوك الزوجة، لكنها محقّة إلى حد كبير في توصيفها لكيفية فهم العلماء الكلاسيكيين وعلماء العصور الوسطى لنشوز الزوجة[1].

يناقش القرآن أيضا نشوز الزوج في السورة ٤. وكما في الآية ٣٤، يظهر نشوز الرجال في الآية القرآنية (الآية ١٢٨) بجانب من غيرها من الآيات التى تناقش الخلاف بين الزوجين: "وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الأَنفُسُ الشُّحَّ" يتوافق المفسّرون عموماً على تعريف النشوز لدى الرجال وعلاجه. ويرى أكثرهم أن نشوز الزوج هو كراهيته لزوجته أو نفوره منها. وتقول بعض الأحاديث إن هذه الآية نزلت بشأن زوج صار يكره زوجته بسبب تقدمها في السن أو بعض العوامل الأخرى. ويقول بعضهم إن هذا الرجل هو رافع بن خديج، الذي كان قد تزوج عروساً شابة وفضّلها على زوجته لسنوات عديدة. وتشير أحاديث أخرى إلى أنه النبي وزوجته سودة. وعلى أية حال ، يتوافق المفسرون والفقهاء على أن "التسوية" الذي يشير إليها القرآن تتجلّى في تخلي الزوجة عن حقوق زوجية معينة، كما فعلت كلٌ من زوجة رافع وسودة في نهاية المطاف، كوسيلة لحمل زوجها على أن لا يطلقها.

في حين أن معظمهم عرّف نشوز الزوج على أنه كراهيته لزوجته، فإن أقلية تقول إن نشوز الزوج هو سوء معاملته لزوجته. وشكل النشوز على وجه

---

(١) انظر Rispler حاييم "Nusuz القانون الإسلامي بين العصور الوسطى والمعاصرة؛ "الشيخ" بطش العنف: النشوز في أيديولوجية القرآن في المساواة بين الجنسين"؛ وعلي، "المرأة، الجندر، Ta'a (الطاعة)، والنشوز (العصيان) ".



التحديد، في هذا الرأي، هو العنف المتكرر أو المفرط، بما في ذلك ضربها على الوجه. (وقد زادت شعبية هذا التفسير في العصر الحديث). وهذه الإدانة لزوج يؤذي زوجته جسدياً تتناقض مع النظرة المقبولة عموماً وهي أنه يمكنه أن يضربها في ظل ظروف معينة. والتدابير الثلاثة الواردة في السورة ٤، الآية ٣٤ التي يتعين اتخاذها في حالات خشية الرجال نشوز الإناث هي " فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ". وعادة ما يترجم الفعل "ضرب" بمعنى "ضرب"، "قهر"، أو "عذّب"، على الرغم من أن اثنتين من الترجمات الأخيرة تترجمان الكلمة بمعنى "يضرب على الكفل"[١]، ويظهر الفعل مرات عديدة في القرآن بمعان أخرى، مما حدا ببعضهم إلى التساؤل عن السبب الذي يفرض أن يفهم بمعى الضرب في هذا السياق. اقترح أحد المترجمين أن ضرب في هذا السياق لا تعني أن يضرب، بل "ينفصل" أو حتى "يمارس الجنس مع" (معنى مجازي ينسب إلى الجذر العربي نفسه)[٢]. مع ذلك، وقد اتفق المفسّرون على نطاق واسع بأن المعني من المصطلح هو الحرفي!ة، لا المجازية، وأن الآية تعطي الإذن للزوج بضرب زوجته بسبب النشوز، إذا لم يكن للتوبيخ والهجر في الفراش أي تأثير.

هناك عدة طبقات لمشكلة التفسيرات التي تثيرها هاتان الآيتان اللتان تناقشان النشوز. فمن الواضح أن المفسرين من القرون الوسطى استرشدوا ببعض الافتراضات السلبية حول طبيعة الإناث في مناقشاتهم للنساء الصالحات والطاعة الزوجية. علاوة على ذلك، فإن التعامل مع نشوز الذكر

---

(١) ترجمة توماس كليري ونسخة بتمويل سعودي مؤخراً، مبنية على ترجمة عبد الله يوسف علي.
(٢) أحمد علي، آل القرآن: ترجمة معاصرة.



ونشوز الإنثى كظاهرتين غير مترابطتين، وهو جزء من نهج دقيق يقوم على تفسير الآية تلو الآية والذي انتقدته فضل الرحمن، يضيع الاتصال الحيوي بين الاثنين وهو شيء قام بعلاجه المفسّرون المعاصرون مثل سيد قطب إلى حد ما[1]. مع ذلك فالإشارة ببساطة إلى أن القرآن يعامل نشوز كل من الذكور والإناث كمشكلتين لا يعفي تلقائياً القرآن من تفضيل الذكر على الأنثى في هذا الصدد. وهذا يعني أن عواقب نشوز الإناث - حتى لو تم فهم النشوز على أنه الكراهية أو التعالي، والذي يمكن بحق أن ينسب إلى الزوجين على حدّ سواء - لا تختلف فقط في تفسيرات المفسرين، فالتمييز واضح في نص القرآن نفسه.

كيف يمكننا من ثم مقاربة القرآن بطريقة واعية لموضوع الهوية الجنسية، دون قبول بالمقدمات المنطقية البطريركية ولا الوقوع فيما أشار إليه فريد اسحق على أنه "الدفاع التبسيطي"؟ ويمكن بوضوح رؤية التحديات التي تواجه المفسرين النسويين في مقارنة بين مقالين عن الإسلام من كتاب *بماذا يدين الرجال للنساء: أصوات من عالم الأديان* [2]، أحدهما الذي كتبه إسحاق، يتحدى كثيراً من الحكمة الإصلاحية التقليدية حول تعامل القرآن مع المرأة والعلاقات بين الجنسين. والآخر، من قبل أصغر علي إنجنير ، يجسّد الطريقة الحداثية الأكثر شيوعاً لتناول القضايا ذات الصلة، بما في ذلك نسبة كبيرة من الدفاعيات. تركز مقالاتهما إلى حد كبير على السورة ٢، الآية ٢٢٨ (أية "الدرجة") والسورة ٤، الآية ٣٤ ("الرجال قوامون")، وهما آياتان من

---

[1] عن نهج سيد قطب بخصوص النشوز، انظر الودود، القرآن والمرأة، ص ٧٤-٥.

[2] رينز وماغواير، إسحق، "الإسلام والعدالة بين الجنسين: ما وراء التبسيط والتبرير ، "إنجنير " الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين."



الصعوبة بمكان تفسيرهما بالنسبة للمفسرين المعنيين بالعدل والمساواة بين الجنسين. ورغم أن النساء يشكلن غالبية الباحثين المعاصرين المعنيين بهذه المشاكل، فإن أوجه التشابه والاختلاف بين هاتين المقالتين اللتين كتبهما الباحثان المذكوران أعلاه تمثل كلاً من الوعد والخطورة للمقاربات الخاصة بالمواضيع المطروحة.

ما يدل على عدم رغبته في تناول المشكلات الشائكة بشكل خاص، فقد أغفل إنجنير الإشارة إلى "درجة أعلى" للرجال على النساء عندما يقتبس من السورة ٢، الآية ٢٢٨. وهو يقدّم فقط الجزء الأول من الآية، ويترجمه على أن "حقوق الزوجات (فيما يتعلق بأزواجهن) تساوي حقوق (الأزواج) الحقوق فيما يتعلق بهنّ ..."[١]. وترجمة بمزيد من الحرفية لهذه العبارة ستكون، "لهن (جمع مؤنث) مثل الذي عليهن (جمع مؤنث) [وفقاً لما هو مناسب]"[٢]. باعتراف الجميع، هذه الترجمة فيها من الغموض ما يكفي لأن لا تكون مرضية بالنسبة لأولئك الذين يقرأون باللغة الإنكليزية فقط؛ ويضيف إنجنير على نحو مبرّر فكرة الحقوق والواجبات التي هي، في حين أنها غير الموجودة في النص العربي، إلا أنها متضمنة فيه بشكل واضح. مع ذلك، فإن استخدامه لمصطلح "مساو" دون أية تعريفات أو بدائل أمر مضلل. فالأمر لا يزال أكثر ميلاً لعدم الوضوح، فإنجنير يستبدل الجزء الثاني من الآية الذي يعلن:

---

[١] إنجنير، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، ص ١١١. الحذف في الأصل. سيد، مكانة المرأة في الإسلام، ص ٥٦، يدعو هذا "مساواة كاملة" ولكن ينص بوضوح على أن حصة "درجة" من الآية المتعلقة بالطلاق، معفياة من هذا التوصيف.

[٢] Lahunna mithl alladhi 'alayhinna. (لهن مثل الذي عليهن)



"وللرجال عليهن درجة (جمع مؤنث) " بعلامات حذف[1]. إن حذفه لهذه الجملة إشكالي على نحو خاص لأنه يستخدم هذه الآية، جنباً إلى جنب مع السورة ٣٣، الآية ٣٥ ("إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ... ")، كدليل على العدالة والمساواة على حد سواء. ووفقاً للمهندس، "لا تدع هاتان الآيتان أدنى شك في أن العدالة بين الجنسين حاسمة للغاية بالنسبة إلى التعاليم القرآنية. وتوضح هاتان الآيتان أيضاً بالكامل أن العدالة بين الجنسين لا يمكن أن تتحقق دون المساواة بين الجنسين "[2].

التأكيد المزدوج لإنجنير بأن المساواة بين الجنسين عنصر ضروري لتحقيق العدالة بين الجنسين، وأن كلاً من المساواة والعدالة توجدان في السورة ٢، الآية ٢٢٨، لا يكون معقولاً إلا بتلاعبه بالنص القرآني. وعن طريق الجزء المتعلق بكلمة "درجة" من الآية، يتجنب إنجنير الصورة النمطية للنساء المسلمات كنساء مضطهدات لا حقوق لهن بلا ما لا يمكن إصلاحه. مع ذلك، فإن كل من يعرف بالآية أو يتعنى المزيد من المتابعة للقضية، سيبدو له تكتيك إنجنير كمحاولة سافرة لإخفاء ما يقوله القرآن، وكما لو أن هذا هو السبيل الوحيد الممكن لتأكيد حقوق النساء المسلمات. ليس إنجنير هو الكاتب الوحيد الذي حاول تجاوز المفهوم المزعج لكلمة "درجة"؛ فعلى سبيل المثال، يقدّم الكاتب في الشؤون الإسلامية غير المسلم جون إسبوزيتو، اقتباساً مجتزءاً

---

(١) alayhinna daraja.(وللرجال عليهن درجة)

(٢) إنجنير ، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، ص ١١١.

مماثلاً من الآية في كتابه *المرأة في قانون الأسرة الإسلامي*[1]. وبطبيعة الحال، يسعى بعض الكتاب – جدليون من غير المسلمين ومسلمون على حد سواء إلى التأكيد على السلطة العائليّة الذكريّة - لاتخاذ المسار المعاكس، فيقتبسون فقط جزءاً من الآية حيث يتمّ ذكر "درجة"، ويتركون وصف المرأة كشخصية معنوية لها حقوق وعليها واجبات[2].

تعترف التقصيّات الأكثر دقة "لآية الدرجة" والتي قام بها مفسّرون آخرون بوجود درجة لكنهم يحدون من نطاقها في السياق القرآني للطلاق الفوري[3]. فمن أجل منح الرجال سلطة إضافية حول رمي يمين الطلاق أو سحبه، "يعترف القرآن بأن الرجال هم مركز السلطة والقوة في الهيكليات البطريركية القائمة بالفعل "[4]، لكن لا يشترط خلاف ذلك فوقيّة الزوج في الزواج. (الطلاق، في الحقيقة، هو عالم يبدو فيه واضحاً قبول الآيات القرآنية أو إضفائها المزيد من السلطة على الأزواج فيما يتعلّق بزوجاتهم. وتبدو المسؤولية الأنثوية المتعلقة بمسألة الفعل في هذه الآية أيضاً، والتي تعبّر عن وصيّة فيما يتوجّب عليهن فعله – " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"

---

(١) اسبوزيتو مع ديلونغ-باس، المرأة في قانون الأسرة المسلمة، ص ١٣٤؛ انظر أيضاً نيازي، التحديات الحديثة، ص ١١.

(٢) نصر، "الرجولة في القرآن والسنة."

(٣) تركز Wadud (ودود) على هذه النقطة (القرآن والمرأة، ص ٦٨)، في حين تؤكد مناقشتها للسورة228 :2 . ضمن مناقشة أكبر ل "الدرجات" في مكان آخر في القرآن الكريم (المرجع نفسه، ص ٦٦-٩٦). انظر أيضاً بارلاس "، النساء المؤمنات" في الإسلام، ص ١٩٢-١٩٧؛ سيد، مكانة المرأة في الإسلام، ص ٥٦ . يؤكد سيد على "المساواة" التي يرى أنها تعززت في آية الملابس ٢: ١٨٧.

(٤) بارلاس "المؤمنات" في الإسلام، ص ٦.



من [الحيض] [١]- لكنها تفعل ذلك بطريقة توضح السلبيّة الشرعية للنساء، وذلك عبر الإشارة إليهن كنساء تم طلاقهن). إعلان القرآن في هذه الآية أنه "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا (جمع مذكر) إِصْلَاحًا" [٢]، وهذا تفسير معقول للإشارة إلى "درجة" المذكورة في الآية.

لا يمكن فهم خصوصيات النظم القرآنية بمعزل عن سياقها التاريخي، لكن كيف يمكن على نحو دقيق لهذا السياق أن يفيد القرّاء المتأخرين هو موضوع مفتوح للجدل. يضع إنجنير نفسه في موقف لا يحسد عليه في نهاية المطاف: إنه يصر، من جهة، على أن القرآن يؤكد على المساواة بين الرجال والنساء، لكنه يعترف، من جهة أخرى، أن هناك "قيوداً ظرفية"[٣] تتحكّم بالقرآن، وهذا يعني أن آيات معينة قد لا تثبت دائماً هذه المساواة. ووفقاً لإنجنير، "يعكس النص المقد!س في آن واقع الحال وتجاوزه أيضاً"[٤]. وهناك على حد سواء الآيات " المعيارية "والآيات "السياقية" في القرآن[٥]. أما

---

(١) التعديلات التي أجريتها على ترجمة عبد الله يوسف علي.

(٢) التعديلات التي أجريتها على "ترجمة عبد الله يوسف علي. لاحظ أن "هم" هو في المذكر / الجمع الشامل، لذلك يمكن أن يعني إذا كان الزوج يريد المصالحة، أو إذا كان كل من الزوج والزوجة يريدان الوفاق. التفسير السابق هو المرجح ذلك أن الأزواج هم الذين لهم "أكثر الحق."

(٣) إنجنير ، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، ص ١١٢.

(٤) إنجنير ، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، ص ١١٢.

(٥) إنجنير ، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، ص ١١٨. يوضح: "إن التصريحات المعيارية للقرآن هي الأبدية، بينما إعادة النظر في قضايا الشريعة الإسلامية، لاسيما فيما يتعلق بحقوق المرأة، فإن للتصريحات المعيارية أسبقية على تلك السياقية. ولكن خلال القرون الأولى كان للسياقية في كثير من الأحيان الأسبقية على المعيارية وكان ذلك أمراً «طبيعياً» تماماً ، وبالتالي أصبحت هذه الصيغ مقبولة على نطاق واسع في ذلك المجتمع. كان يعتقد أن هذه القوانين هي

الاجتهاد - الذي يعرّفه إنجنير على أنّه إجهاد النفس من أجل حل المشكلات الناشئة حديثاً، إذا لم يكن ثمة هدي دقيق في متناول اليد في القرآن وفي السنة النبوية"[١] - فهو أن تلعب دوراً رئيسياً في تبديل الفهم الحديث للآيات التي تبدو غير عادلة بحق النساء اليوم. ومن المفارقات، أن إنجنير يلوم العلماء السابقين على انحرافهم عن رسالة القرآن "المعيارية" عبر وضعهم لتفسيرهم الفردي على آياته، مع التأكيد على أن العلماء المعاصرين يجب أن يمارسوا النوع نفسه من الاجتهاد.

يتفق إسحاق ، في مقال يركز على السورة ٤، الآية ٣٤، مع إنجنير وغيره من الباحثين على أن تفسير النص القرآني لعب دائماً دوراً هاماً في تحديد الكيفية التي تم فيها فهم آياته ومن ثم تنفيذها. ويبدي ملاحظته للآيات الرئيسة التي يدعو القرآن فيها إلى العدالة بين الجنسين، بما في ذلك نسخة لترجمة أكثر دقة لكنها بالمثل النسخة مبتورة لآية الدرجة[٢]. وحيثما يتحرك ضد بذور الخطاب النسوي والإصلاحي الإسلامي حول القرآن نجد تاكيده بأنه من المستحيل وضع كل اللوم في التمييز وعدم المساواة في تفاسير القرآن على عاتق المفسرين. وفي اعتباره لنفسه "مسلماً ذا التزام متعطاف حيال كلّ من القرآن والعدالة بين الجنسين"، فهو يقرّ بأن هذه يمكن أن تكون "الأصوات

المعيارية وبالتالي ضربت جذوراً عميقة في المجتمع وكذلك في قلوب وعقول الناس، ومع مرور الوقت حازت على وضعية الثبات."

[١] إنجنير ، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، ص ١٢١.

[٢] إسحاق "الإسلام والعدالة بين الجنسين"، ص ١٩٠، نقلاً عن السورة228 :2 . (عن طريق الخطأ استشهد بها على إنها ٢: ١١٨): "ويكون للمرأة حقوق مماثلة للحقوق ضدها، وفقاً لما هو عادل "واقتبس أيضاً من القرآن: السورة 9:71 : "المؤمنون، رجالاً ونساء، أولياء بعضهم للبعض: يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ".

التي تبدو محل جدل"[1]. يقدّم إسحاق النقطة الحاسمة وهي أن مفسري القرآن يجب أن يتعاملوا مع المركزية الذكرية في تناول بعض الآيات التي تم توجيهها إلى الرجال؛ ففي الواقع "إن جمهور القرآن الأساسي هو الذكور... أمّا [النساء] فهن في الأساس موضوعات يجري التعامل معها - بطريقة لطيفة - بدلاً من مخاطبتها على نحو مباشر"[2].

يناقش إسحاق السورة ٤، الآية ٣٤ بوصفها مثالاً للآية التي تستلزم أن يكون المستمعون من الذكور؛ وهي تفترض أيضا السيطرة الجسديّة للذكور على النساء. أمّا النصوص التي تحدّد التدابير التي تتخذ في حالة نشوز النساء - أو بشكل أدق، في حالة خوف الرجال من نشوز الإناث - فهي موجهة إلى جمهور من الذكور، وهو ما يتناقض بشكل حاد مع الطريقة التي تناقش فيها الخيارات المختلفة للمرأة في وجه نشوز الزوج في السورة ٤، الآية ١٢٨، حيث تجري مناقشة كل من الرجال والنساء في صيغة الشخص الثالث. ويوضح إسحاق أنه في حين أن التعليقات الكلاسيكية تبسّط للغاية مسألة إخلاص النساء لله وطاعتهن لأزواجهن، فكثيراً ما تغفل الدفاعيّات الحديثة والتحليلات النسوية السلطة الواضحة للغاية التي تعطي الرجال تفويضاً على أجساد النساء.

(١) إسحق، "الإسلام والعدالة بين الجنسين"، ص ١٨٨.
(٢) إسحق، "الإسلام والعدالة بين الجنسين"، ص ١٩٥.

لبوس لبعضهم بعضاً

في السورة ٢، الآية ٢٢٨، حيث يُطرح بأن للرجال درجة على النساء (أو أن للأزواج درجة على زوجاتهم)، ثمّة حديث عن الرجال والنساء بتعابير تبادليّة لكن غير متكافئة – مع ذلك فالحديث هنا عن كليهما. وفي كل من السورة ٤، الآية ٣٤، آية "الضرب"، والسورة ٢، الآية ١٨٧، أية "االلباس"، يتمّ التحدث عن النساء، لكن الحديث كان للرجال[1]. هذه القواسم المشتركة بين هاتين الآيتين جديرة للغاية جدير بالملاحظة لأن الجملة المستشهد بها كثيراً من الثانية إنما تشير إلى العلاقة المتبادلة بين الزوجين، في حين أن الأولى تفترض (أو تأمر) تفاعلات هرمية وتمييزيّة بين الجنسين. وسوف أنظر في آية اللباس على نحو مجمل أدناه، وإن كنت أريد أن أقترح هنا أن طريقة المخاطبة القرآنية ليست كافية في حد ذاتها لتصنيف محتويات آيات معينة. يشير النص القرآني بشكل متكرر إلى النساء على "أنهن" اللواتي يجب التعامل معهن من قبل الرجال، الذين هم المُخَاطَبون صراحة أو ضمناً، وذلك فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالجنس، أجساد النساء، والسلوك في العلاقات الحميمة. مع ذلك ليست كل هذه الآيات التي تخاطب الرجال عن النساء تتضمّن عادات وقواعد تدعم هيمنة الذكور.

إنّ الآيات التي تخاطب (بصيغة المخاطب) رجالاً مناقشةَ النساء (بصيغة الغائب) قد تدعو أو قد لا تدعو أو تدافع عن السلبية الشرعيّة أو

---

[1] السورة 4:34 . تبدأ بإشارات إلى كل من الرجال والنساء في الشخص الثالث ("الرجال qawwamuna قوامون على النساء ")، ولكن ينتقل إلى الشخص الثاني لدى مخاطبة الرجال عند مناقشة نشوز الإناث.



الاجتماعية للنساء، على الرغم من أن صيغة المخاطب تفترض مكانة متميزة للرجال باعتبارهم جمهور الهداية الإلهية. والمناقشات الواسعة المتعلّقة بالطلاق والترمل التي تحيط بآية "درجة" في السورة ٢ تعتبر أن الذكر هو الذي يسمع ("أنت") والأنثى على أنها موضوع أو غرض الوحي ("هن")، لكنها تفعل ذلك من أجل تعزيز حرية المرأة. ومن الأمثلة السورة ٢، الآية ٢٣٢ ("وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء(جمع مؤنث) فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ")، الآية ٢٣٤ ("وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ [جمع مؤنّث] بِأَنفُسِهِنَّ")، والآية ٢٤٠("الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً"). ورغم أن هذه الآيات موجهة لجمهور من الذكور، فإن الذكور ليسوا هم المكلفين بالالتزامات والسلطة الممنوحة. النساء اللواتي يتحدث عنهن الله هنّ سلبيات بمعنى كونهن مطلقات أو أرامل (على الرغم من أنه يمكننا الافتراض أن رجلاً ترك خلفه أرملة فهو لم يفعل ذلك عن قصد)، إلا أن المعلومات الحاسمة التي تُقدّم لنا في هذه الآيات هي أن المرأة حرة في التصرف بشكل مستقل في أعقاب إنتهاء الزواج. وعلى الرغم من ذلك فإن الرجال، وليس النساء، هم من يتلقون الأوامر، أي هذه القواعد التي تعزّز حقوق النساء أو واجبهن في الفعل – خصوصاً لأنه، في حالة الترمل، الأزواج هم فقط متلقون بالمعنى النظري.

تؤكد الأوامر المماثلة في آيات أخرى، مثل تلك التي تؤكّد على أن خيار الزوجين في البقاء متزوجين أو أن ينفصلا ينبغي أن يكون متبادلاً، على تعزيز الاسترخاء في السيطرة الزوجية والأسرية الذكريّة على النساء. ويوضح استخدام صيغة المثنّى في السياقات ذات الصلة أن الزوجين على حدّ سواء مستهدفان بالكلام، كما في السورة ٤، الآية ١٣٠ ("وَإِن يَتَفَرَّقَا [صيغة

مثنى]"). تخاطب سلسلة من العبارات في السورة ٢، الآيتان ٢٢٩-٣٠ ["الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" - مترجم] مشاعر الذكور والإناث على حدّ سواء[1]. وحتى السورة ٢، الآية ٢٣٠، التي تصور فعل الطلاق من قبل الذكر بوصفه تصرّفاً من جانب واحد، فهي لا تصرف النظر بالكامل عن دور الأنثى، حيث تقدّم المرأة كطرف فاعل في زواج آخر. (يتناقض هذا مع السورة ٢، الآية ٢٢١ ["وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشْرِكِينَ" - مترجم] حيث الرجال يتزوجون والنساء، في صيغة المبني للمجهول، يُزوجن). علاوة على ذلك، يبدو أي احتمال لعقد قران جديد بين زوجين بعد أن تطلقا عملاً مشتركاً، وأساسه القابلية المتبادلة على حفظ حدود الله.

لقد جادلت أمينة ودود وأسماء بارلاس أن المواضع التي يخاطب فيها القرآن الرجال كرجال لا غنى عنهم تستجيب للضرورات العملية المتعلّقة بالنظام البطريركي القائم - على وجه التحديد، النظام البطريركي القائم في

---

[1] على سبيل المثال، إذا "كان كلاهما يخشى أنهما لا يقفان عند حدود الله". القرآن: السورة ٢. الآية ٢٢٩.

القرن السابع في الجزيرة العربية[1]. هذا التفسير يوضح بشكل مرض الناقشات كتلك المتعلّقة بالطلاق أو الترمل، والموافقة على الزواج؛ أما الأوامر التي تقتضي بأن يفي الرجال التزاماتهم حيال النساء وإن كانت تسمح لهن بالفعل المستقل فهي إنما تمثّل مساراً بعيداً عن الهيمنة العائلية والسيطرة الذكرية، إذا لم تكن رفضاً كاملاً للنظام االبطريركي. مع ذلك، وفيما يتعلّق بالعلاقة الجنسية الحميمة، فإن هذا التفسير هو أقل إقناعاً. وفي العديد من الآيات المعنية بالجنس، النساء يُحكى عنهن والرجال يُحكى معهم بطريقة تفترض سيطرة الذكور ولا ترتبط بالتدابير الإصلاحية الهادفة إلى تقييد نطاق فعل الرجال وتوسيع مدى الأفعال الموكلة للنساء.

عدد من الاعتبارات تنشأ عندما تؤخذ آية "اللباس" بعين الاعتبار ككل:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ (جمع مؤنث) لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ (جمع مؤنث) وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ (جمع مؤنث) وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ [2]

---

[1] بارلاس، النساء المؤمنات في الإسلام، ص ١٩٨، وتحديداً فيما يتعلق بالسورة ٤:٣٤. ودود، القرآن والمرأة، ص ٨٠-٨٢.

[2] ترجمتي، بالاعتماد على كليري.



تتحدث هذه الآية إلى الرجال عن السعي إلى علاقة حميمية مع النساء أو الامتناع عن ذلك. وعلى الرغم من أن الخطاب موجّه إلى الرجال، لا يبدو أن هنالك أي شيء محدّد فيما يخص النوع الجنسي كطبيعة في الأوامر. فقد أقرّت الأنظمة المتعلقة بالصوم على نحو شامل بحيث يطبّق بالتساوي على الذكور والإناث المسلمين[1]. وربما، من ثم، ليس فقط الأنظمة التي تتعلّق بالأكل والشرب بل أيضاً تلك المرتبطة بالجنس ينبغي أن تُقرأ على أساس أنها لا تميّز بين الجنسين؛ ومن الواضح أن وصف الزوجين بأنهما "لبوس" بعضهم بعضاً ينطبق بالتساوي على كلا الجنسين[2]. علاوة على ذلك، ليس هناك ما يدل على أن الوعي البشري بالإرشاد الإلهي الذي يُنصح به في نهاية الآية ينبغي أن يكون مقصوراً على الرجال. مع ذلك، تفترض الآية بوضوح استهلال الذكور للنشاط الجنسي ("أُحِلَّ لَكُمْ ... الرَّفَثُ") وإحجام الذكر عن الشروع في ممارسة الجنس حين لا يكون الأمر مباحاً ("وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ").

---

(1) تناولت عائشة Geissinger كيفية تعامل القرآن بين الجنسين في هذه الآية وغيرها التي تناقش الصيام في ورقة غير منشورة حتى الآن، "جندرة الجسم المجتمعي" : الصوم في القرآن والحديث "

(2) وبالتالي يمكن للمرء أن يفهم الأمر القرآني لأداء الوضوء "إذا لامستم النساء؛ " انظر اقتباسات هذا الفصل وكذلك السورة 6 :5. المرسل إليهم ("أنت") هي في المذكر / الجمع الشامل، ولكن الإجماع يقول إن الوضوء لا يستحق إن المرأة لمست امرأة ، كما سيكون عليه الأمر إذا طُبق الأمر على كل من الرجال والنساء. بدلاً، لمس الرجل للمرأة يولد واجب الوضوء، مما جعل الرجل المرسل إليه أو المخاطب . هناك خلاف حول نوع اللمس الذي يولد اشتراط الوضوء (إذا كان الأمر يعني مجرد لمس الجلد أو الاتصال الجنسي أو الملامسة على وجه التحديد) وكذلك ما إذا كانت نفس الشروط تنطبق على النساء اللواتي لمسن الرجال. انظر المناقشة في ماغن، فضائل الجسد، ص ٢٤٧-٥٠. ماغن (ص ٢٥٠) يقتبس قول ابن حزم في *Muhalla* (المحلى) أن هذا الحكم القرآني "ملزم للرجال إذا لمسوا النساء والنساء إذا لمس الرجال ". (ترجمتي ، من النص العربي ل Maghen ماغن).

يفترض مقطع آخر مستوى من سيطرة الرجل على العلاقة الحميمة بين الزوجين حتى أنه يحدد بوضوح أكثر دوراً مهيمناً للرجل في تقرير العملية الجنسية، وذلك فيما يتعلق بكل من الشروع في الجنس والأوضاع الجنسية. تقول السورة ٢، الآيات ٢٢٢-٢٣٢:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ. نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ[1].

بالإضافة إلى الواضح (هذه الأوامر موجهة إلى الرجال، عن النساء) والذي على علاقة بالتماس الجسدي (الحيض يجعل المرأة نجسة للجماع)، تقدّم هذه الآيات نقطتين أساسيتين. أولاً، أنها تفترض مسبقاً سلطة الذكور وسلبية الإناث فيما يتعلق بالشروع في ممارسة الجنس. ثانياً، أنها تضع على نحو راسخ جميع العلاقات الجنسية، مثل الأنشطة البشرية الأخرى، ضمن نطاق التنظيم الإلهي.

يفهم المفسرون السورة ٢، الآية ٢٢٢ على أنها إرشاد إلهي نُقل إلى النبي رداً على أسئلة طرحت عليه من قبل المسلمين ("ويسألونك عن ..."). ومن الواضح تماماً أن الأوامر أو النصائح بشأن النساء ينبغي أن توجّه إلى الرجال، كما لو أنهم هم الذين يطرحون الأسئلة. وبوضوح يشير مضمون

[1] ترجمتي، بالاعتماد على كليري وعبد الله يوسف علي.

الآية الأولى، المتعلق بالجنس أثناء الحيض، إلى أن الرجال يتحملون مسؤولية النأي بأنفسهم عن زوجاتهم أو الاقتراب منهن من أجل ممارسة الجنس. والآية، على سبيل المثال، تأمر الرجال بانتظار زوجاتهم فلا يقتربوا منهن إلا بعد أن يتطهرن من الحيض. وعلى الرغم من التطهر هو من واجبات النساء، فإنه من واجبات الذكور (أو من امتيازاتهم) استهلال ممارسة الجنس حالما تكتمل الطهارة.

الآية الثانية من هاتين الآيتين تدلي بالقول الشهير، "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ". ويبدو أن خيار الاستعارة يشير إلى السلبية. فالحقل، رغم كل شيء، شيء يجب حرثه، وليس شريكاً فاعلاً في القرار سواء أُحرِثَ، أو زُرِع، أو حُصد (أو فُلِح، الخ) أم لا[١]. تجادل بارلاس، إيحائياً، بأنه لا يمكن للمرء أن يقرأ هذا الآية لتسويغ معاملة "النساء كملكية جنسية للرجال"، لأن "ملكية الأرض" لم تكن معروفة في ذلك المكان والزمان؛ إلى جانب ذلك، تعطي آيات قرآنية أخرى دلالة مختلفة النطاق لمصطلح حرث[٢]. يقبل آخرون بمبدأ تشبيه قياسي بالأرض، لكن مع التأكيد على أن تشبيه جسد المرأة، أو أعضائها التناسلية، بالحرث يعني التزاماً بالقيام بزراعة دقيقة، وليس رخصة ملكية

---

(١) تظهر أهمية هذا التشبيه في الحديث، فيما يتعلق بجواز القيام بالعزل، يقول أحدهم: "إنها حقلك، وإذا كنت ترغب، اسقه بالماء؛ إذا كنت ترغب، اتركه عطشاً".

(٢) بارلاس "المؤمنات" في الإسلام، ص ١٦٠-٦٤. ملخص من قبل Kassis (قسيس)، التوافق في القرآن، ص. ٥٤٨، يظهر عدداً من الحالات حيث يشير الحرث تحديداً إلى الاستخدام الزراعي (بالإضافة إلى الشكل الشفهي في السورة 56:63 . انظر ٢:٧١، ٢٠٥؛ ٣:١٤؛ ٣: ٦؛١١٧ : ١٣٦، ١٣٨؛ ٧٨:٢١؛ ٦٨:٢٢) والآية، ٤٢:٢٠، على وجه التحديد حيث يظهر المصطلح ثلاث مرات في إشارة إلى الحرث في هذا العالم أو ذاك في الآخرة.

للممارسة دون أن يتم التفكير بسعادة المرأة[1]. واقترح آخرون أن المقطع إنما يشير إلى الإنجاب وعدم جواز منع الحمل[2]. وكيفما كان تفسير هذا المقطع، تبقى مع ذلك حقيقة أن القرآن قام هنا بتشييء النساء بالمعنى الأكثر حرفية للكلمة، وذلك عندما يناقش النساء كشيء يمكن التصرّف فيه لا وكيلات لهن الحق الخاص بالتملّك.

تقوّي الرواية الاعتياديّة حول أسباب نزول السورة ٢، الآية ٢٢٣، الرأي القائل بأن النص القرآني يفترض سيطرة للذكر على أجساد النساء؛ ويقال إنّ الوحي نزل بهذه الآية ردّاً على خلاف بين زوج وزوجته على مقبوليّة وضع معين للجماع. فيقال إن الزوجة اعترضت على رغبة الزوج بأن يولجه بها من الخلف؛ وقد منحته هذه الآية الإذن لممارسة الجنس معها في أية وضعية يختارها[3]، إذا كان ذلك هو الظرف نزول الوحي، فيبدو أن الآية تمنع على المرأة أي حق يمنع زوجها من مباشرتها جنسياً (باستثناء فترة الحيض غير الطاهرة) بالطريقة التي يختارها. وبطبيعة الحال، فإن سبب النزول المقترح عادة لهذه الآية يمكن أن يكون عوضاً عن ذلك تسويغاً لها جاء بعد الحدث؛ وربما

---

(١) دلالات الخصوبة ضمنية أيضاً في هذه الإشارة إلى امرأة على أنها الحرث وذلك بالقول إن الحرث يعني الإنتاجية، ولذلك الجماع المهبلي هو المقصود، وليس الشرجي. انظر على سبيل المثال،ابن تيمية، الفتاوى الكبرى في النكاح، " في رجل ينكح زوجته في دبرها، " "المجلد. ٢، ص ٧٤-٧٥.

(٢) Sachedina، "الإسلام والإنجاب والقانون"، ص ١٠٩.

(٣) وفي صحيح مسلم، يقال إن مصدر الصراع على أنه اعتراض اليهود على الجماع من الخلف. ك. النكاح "، جواز الجماع مع الزوجة من الأمام أو من الخلف مع تجنب فتحة الشرج، "ترجمة صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧٣١-٧٣٢.



أنّ النص القرآني يمنح فقط الحرية للمتزوجين لتحديد أوضاعهم الجنسية[1]. مع ذلك، فحتى تحليلنا هذا لا يمسّ الافتراض بأن الأزواج يحرضون ويسيطرون على النشاط الجنسي.

مع ذلك، فالمحتوى الأهم لكل هذه الآيات ليست المحتوى المرتبط بالجماع نفسه بل بوضع الجنس بقوة تحت الرقابة الإلهية - بمعنى أن الله سوف يدعو كل إنسان، وهنا الرجال على نحو خاص، لأن يهتموا بأعمالهم، حتى ما يتعلق منها بالجنس. وفيما يتعلق بمناقشة المطلقات أو الأرامل، فإن هذه المقاطع هي أي شيء غير أن تكون رخصة بأعمال الذكور الجامحة؛ فوصول الرجال إلى أجساد النساء محكوم بالتنظيم الإلهي. مع ذلك، فخلافاً لما هو في تلك الحالات، فإن المناقشات القرآنية للحميمية الجنسية لا تحتوي على دعوة من أجل حرية المرأة في الفعل[2].

خاتمة

على الرغم من أن القرآن يؤكد على المسؤولية الفردية في مناسبات عديدة دون الإشارة إلى نوع الجنس، لكن يبدو أن لدى الرجال مجالاً أكبر للعمل والسيطرة الأخلاقية، خاصة فيما يتعلق بالزواج والجنس. هذا لا يعني أن مشاعر المرأة ورغباتها لم تؤخذ في الحسبان على الإطلاق؛ فقد أظهرت مناقشة آيات عن الزواج والطلاق في هذا الفصل أن دور المرأة في اختيار

---

(1) لمناقشة موازية مثيرة للاهتمام من المواقف الجنسية في قانون رباني عبري، انظر Boyarin، شهوة إسرائيل، ص ١١٠-١١، ١١٦-٢٠.

(2) الآية الوحيدة ذات الصلة التي تدل على أنه يمكن للمرأة رفض السيطرة الجنسية الذكرية هي في حقيقة الأمر بعدم إجبار المملوكات من العبيد على الدعارة ضد إرادتهن. انظر الفصل ٣.



الشريك في الزواج وفيما يتعلق بمواصلة زواجها قد يكون من ضرورياً، إن لم يكن حاسماً. وعموماً، يوجّه القرآن الرجال إلى ممارسة المسؤولية في العديد من القرارات في المسائل العائلية والحميمة. وتشير التفسيرات السائدة التي تقر بهذا التمايز على الجنس بأن هذا الترتيب يعكس النظام الطبيعي للأشياء؛ إذ يتحمل الرجال مسؤوليات أكبر ويحصلون على امتيازات أكبر في التسلسل الهرمي الموافق عليه إلهياً لأشكال التنظيم الاجتماعي والأسري المحددة في القرآن. بمع ذلك، يصرّ آخرون على أن هذه الآيات تعكس فقط المعيار الاجتماعي للنظام البطريركي، وذلك من خلال الإشارة إلى أولئك الذين لهم السلطة الأكبرفيه. وعلى الرغم من أنني متيقنة إلى حد معقول من هذا الرأي الأخير فيما يتعلق بالزواج، الطلاق، وتعدد الزوجات، فأنا أجده أقل إقناعاً فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية الحميمة بين الزوج والزوجة. ويشير التفضيل القرآني للسلطة الجنسية الذكرية إلى أن القرآن وبمعنى حاسم نص يركّز على الرجال تماماً – مع أنه، كما أحاجج، ليس نصاً كارهاً للنساء.

لقد أشارت الدراسات الحديثة عن القرآن بحق إلى تبسيط وتشوهات خطيرة في التقليد التفسيري، حيث افتراضات المعلقين أنفسهم حول دونية الإناث وتفوق الذكور أدت وبشكل جدي إلى تفاسير خاطئة لآيات معينة. مع ذلك، فالعلماء الذين كانوا ينوون الإصلاح أحياناً ارتكبوا الخطأ الخطأ نفسه المتجلّي بسماحهم لافتراضاتهم الخاصة بتلوين تفسيراتهم للقرآن إلى حد أنهم فشلوا ربما في الأخذ بعين الاعتبار القراءات الأخرى التي يمكن أن تكون مشروعة. لا يكفي أن يُفترض ببساطة أن "القرآن يساوي بين الجنسين ويكافح



النظام البطريركي "[1]، ومن ثم إلقاء اللوم على التفسيرات التي تحيد عن ذلك المنظور كلياً إلى "سوء التفسير". وتقرّ بارلاس، في استخدام للنزاهة الفكرية المعتبرة، بدور معتقدات المفسر في كتاب *"النساء المؤمنات" في الإسلام*. فتكتب أنّ:

أنطلق من أجل تبرئة القرآن "نفسه" من ذنب ما قرأه المسلمون، أو ما لم يقرأوه، فيه. هذا لا يعني أنني لم آخذ بجدية الحجة البديلة وهي أن المشكلة ليست في القراءة وحدها بل في طبيعة بعض من تعاليم القرآن بالذات ... كنت أتساءل عمّا إذا كان القرآن نفسه هو المسئول عن سوء التفسير فيه[2].

حتى في هذه المحاولة للتشكيك بفرضيات عملها، لا تعترف بارلاس بإمكانية أن قراءة للقرآن والتي تصل إلى استنتاجات مختلفة يمكن أن تكون قراءة مشروعة أو تفسيراً أميناً "لتعاليم القرآن". وتفترض الطريقة التي تؤطر بها المسألة في الواقع ما انطلقت لإثباته: أن أي نظام نظام بطريركي أو عدم مساواة في النص القرآني إنما هو نتيجة "لسوء الفهم".

يعمل فعل بارلاس في ظل افتراض أن وجود التبادلية والمعاملة بالمثل في العلاقات الحميمة لا يتوافق مع التسلسل الهرمي؛ ولأن الأول موجود بوضوح في القرآن، الثاني غير ممكن. مع ذلك، وكما حاجج ديفيد هالبرين فيما يتعلق باليونان القديمة، لا يمنع عدم المساواة التعاطف الحقيقي والدائم، بل ربما، في ظروف معينة، يكون شرطاً لذلك. وفي بعض السياقات، حيث "المودة

---

(1) بارلاس "المؤمنات" في الإسلام، ص ٥.
(2) بارلاس "المؤمنات" في الإسلام، ص ٢٠٥.



الشخصية والتبعية الاجتماعية ... وجهان لعملة واحدة"[1]. مع ذلك، فإن القبول بهذا كوصف لمجتمع قديم شيء، والنظر إليه كجزء من الخطة الإلهية للبشرية شيء آخر. وإذا كان القرآن - واستطراداً، الله- يعامل الذكور على أنهم المتلقي الرئيس للتوجيهات بشأن المسائل الجنسية، إذا كان الوحي الإلهي يؤيد رجلاً على القمة (مجازياً، بطبيعة الحال، حيث يبدو أن أدب أسباب النزول يوحي بهذا الموقف الحكيم، فما يهم ليس وضعيّة جسد الرجل بل قراره بشأن الوضعية)، يمكننا التساؤل ما إذا كانت نظرة المساواة للعدالة بين الجنسين والتي أنا وغيري نريد رؤيتها تحيد عن فهم الله للطبيعة الأساسية للإنسان[2].

تحتاج النزاهة مني إلى تخفيض قوة بعض التفسيرات من النصوص المقدّسة التي تفترض دوراً متميزاً للذكور في الأسرة والمجتمع. مع ذلك، فقط لأن مثل هذه التفسيرات ممكنة – حتى أكثرها مباشرية - القراءات لا تعني أنه لا يمكن أن يكون هناك تفسيرات نسوية مقنعة للنص أيضاً وذلك عندما يؤخذ في الحسبان بجديّة السياق التاريخي والمبادئ المهمة المتعلّقة بالعدالة، العطف، والحب. لكن، من أجل إنشاء هيئة لتفسير نسوي شامل ومقنع تحتاج هذه المبادئ إلى أن تعرّف وتكتشف لأن العدالة، وهي مجرّد مثال واحد نأخذه، يمكن أن تعني مجموعة متنوعة من الأشياء. لا بد من أن نفضح ونواجه التفسيرات العدوانيّة البطريركية والكارهة للنساء فعلياً، لكن أيضاً تسويغ

(١) هالبرين، كيفية نشوء تاريخ الشذوذ الجنسي، ص ١٥٣.
(٢) من أجل رد مفيد على الأسئلة ذات العلاقة، أنظر Plaskow، "السؤال الحق السؤال هو اللاهوتية".

مشروع التفسير الذي يتبنى المساواة بين الجنسين. في هذه العملية، لا بد ونعترف بأن تثمين المساواة على أنها أهم قيمة في العلاقات بين الأشخاص هي سمة لبعض المسلمين في العصر الحديث وليست شيئاً متأصلا في نص القرآن. ويجب على المفسرين النسويين الحرص على أن لا يكونوا كمن أعماه الالتزام في المساواة، وافتراض أن المساواة ضرورية من أجل العدالة، كما كان المفسرون الكلاسيكيون في افتراضاتهم حول طبيعية التفوق الذكري والهيمنة الذكرية في الأسرة والمجتمع.

على أية حال، القرآن ليس في المقام الأول كتاب قواعد بل وحي يأسر ويشغل القلوب والعقول. إنه لا يفيد فقط كمصدر للتوجيه الإلهي بل أيضاً كمؤشر على الذكاء الإلهي العامل في هذا الكون؛ وهو يذكّر البشر بوجودالله، كرمه، غضبه، ورحمته، وعدالته. وحقيقة أن القرآن له هدف أكبر- علاقة أكثر تعقيداً بالحياة العائلية والاجتماعية البشرية من مجرد تقديم أنظمة - لا يعفي القراءات الغامضة أو الدفاعية للمقاطع الصعبة. مع ذلك، نفعل حسناً حين نتذكّر أن هناك قيوداً ليس فقط على عمل العقل التفسيري البشري، بل على النص القرآني نفسه، على الأقل كما يُفصح عنه في العالم الدنيوي. عالم، يمكن أن يكون دائماً، ظلاً شاحباً للحقيقة النهائية.

٨ النبي محمد، محبوبته عائشة، والمسلم العصري

روت عائشة أن النبي تزوجها وهي بنت ست سنين وثم أكمل الزواج عندما كانت بنت تسع سنين. - صحيح البخاري [١] وَنَكَحَ عَائِشَةَ وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ ثُمَّ بَنَى بِهَا وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ.

في عام ٢٠٠٢، تسبب الواعظ الجنوبي المعمداني جيري فاينز بصخب في الولايات المتحدة عندما أشار إلى النبي محمد على أنه "مغتصب أطفال يستحوذه الشيطان." [٢]تهمة استحواذ الشيطان حرض عليها جدل "آيات شيطانية" الذي أثارته رواية سلمان رشدي عام ١٩٨٨، إلّا أنّ تصريحات فاينز لم تعيد إشعال تلك العاصفة النارية. عوضاً عن هذا، كانت تهمته بأنه مغتصب أطفال —القائمة على زواج محمد من الصغيرة عائشة—هي التي ثبتت قوّتها. حتى في مرحلة العداء الأميركي للإسلام بعد أحداث ٩/١١، وجد المسلمون الأمريكيون هذا الهجوم على النبي مسيئاً للغاية.

بغضب، رفض الكثيرون وبشكل غريزي قبول الأدلة التي قدمها فاينز ورفاقه عن عمر عائشة عند الزواج، على الرغم من أنها كانت ذات مرجعية

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، "رجل قام بتزويج أولاده القصر." رقم ٦٤ ومحتوى متطابق تقريباً مع سلسلة مختلفة من الناقلين تحت البند الآتي: "تزويج الابنة من قبل الأب إلى الحاكم، "رقم ٦٥ (ترجمة خان، المجلد ٧، ص ٥٠). انظر أيضاً: "الذي دخل الزواج مع زوجته عندما كانت طفلة عمرها تسع سنوات، "رقم ٨٨ نُقل عن عروة ابنه هشام. ذكرت الإصدارات الثلاث أنها "بقيت معه لمدة تسع سنوات" - أي، حتى وفاته.

(٢) انظر، على سبيل المثال، Sachs, (ساكس) "القس المعمداني يهاجم الإسلام، "كوبرمان، "التصريحات المعادية للمسلمين تثير العاصفة"؛ وجونز "، كلمات القس المعمداني تصدم زعماء المسلمين ".





صلبة من مصادرهم.[1] بحسب صحيح البخاري، الذي يعتبره المسلمين السنّة التجميع الأكثر أصالة من سجلات الحديث عن النبي وصحابته، كانت عائشة فتاة بعمر الستة أعوام عندما زوجها والدها، أبو بكر، لصديقه المقرب محمد. الروايات في صحيح مسلم،التجميع الثاني الأكثر احتراماً، تقترح أن عمر الزواج إما السادسة أو السابعة. [2]تتفق الروايات، في أي حال، أنها كانت "فتاة في التاسعة" عندما دخل محمد بها.

القادة والمنظمات الإسلامية الأميركية وجدوا أنفسهم في حيرة حيال كيفية التعامل مع هذه المسألة بعيداً عن التكرار المعتاد للادّعاء المواجه

---

(1) أثيرت هذه النقطة من قبل القس Jerry Falwell (جيري فالويل) في تعليق له على هذه المسألة، "محمد،" المهووس الجنسي بالأطفال-شيطان؟ " يمكن الحصول على المصادر التي ذكرها فاينز فيCaner and Caner (كانر وكانر)، *إزاحة الستار عن الإسلام*، ص ٤١، ٥٩،٥٦-٦٠، ١٣٥، ١٤١، ن ٤. أثار البيان تعليقاً إضافياً في الصحافة المعمدانية. وكشف عن مصادر أوفى فيStarnes (ستارنز) " دعم القادة المعمدانيين الجنوبيين فاينز في أعقاب الهجمات الوطنية "، Wingfield (وينغفيلد)، "ما هي الحقائق وراء كلمات فاينز"؟

(2) صحيح مسلم، ك. النكاح، "يجوز للأب أن يعطي يد ابنته للزواج حتى عندما لا تكون كاملة البلوغ " (ترجمة صديقي، المجلد ١-٢، ص ٧١٥-١٦... التسويغات التي قدّمها المترجم في الملاحظات عن هذه الأحاديث الجديرة بالذكر كانت من تلقاء نفسه). تشمل سنن أحمد بن شعيب النسائي مجموعة من التقارير تفترض الأعمار عند الزواج من ست، وسبع، وتسع سنوات ، كل واحدة من الافتراضات الثلاث تقول إن الزواج تم في سن التاسعة، ولكن لم يذكر الدخول. (ك. النكاح، " إنكاح الرجل ابنته الصغيرة،" ، "المجلد. ٦، ص. ٨٢-٣). يقدم تقريران آخران في النسائي، وجد في قسم بعنوان "الإتمام مع فتاة في التاسعة من عمرها،" عمر ستة في الزواج وتسعة في الدخول. (ك. النكاح، البناءة بابنة تسع " المجلد ٦، ص ١٣١.) قدم ابن حنبل تقريراً في أنه كان عمر عائشة ستة أو سبعة أعوام عند الزواج، وتسعة عند الدخول، وثمانية عشر عاماً عند وفاة محمد. (فصول الزواج والطلاق، ص ٩٧.) في مقاربة الشافعي وابن حنبل لهذا الزواج، انظر علي، " مثال جميل،" ص ٢٨٠-٨٢. لم يكن سنها المعلومة الوحيدة الجديرة بالذكر عن زواج عائشة؛ إذ تشير تقارير أخرى في مختلف نصوص الأحاديث إلى أن زواجها والدخول وقع خلال شهر شوال، الذي كان يعدّ في السابق مشؤوماً لمثل هذه الأحداث.



الواضح بأن تصريحات فاينز كانت تحريضية، ركّز معظم الردّ على الدوافع الشرّيرة وراء هذا، وعلى التأثير المثير للتقسيم في تعليقات فاينز، واستخدمت فيه تعابير مثل "حاقد"، "متعصب"، و"محقون بالكراهية". تهرباً من جوهر الإدّعاءات، أعلن شاكور بولدن، رئيس مركز أسلامي من فلوريدا قائلاً: "إنه من الشائن قيامه بهذه التعليقات. لم يكن عليه القيام بها. هذه التعليقات لا تقرّب الناس من بعض وهذا ماعلينا القيام به —سدّ الهوّة بين المجتمعات."(١) عدد قليل من المتحدثين باسم منظمات إسلامية اقترحوا بحذر أن تصريحات فاينز لم تكن صحيحة. ولكن في واحدة من هذه المحاولات القليلة للدحض المباشر للإدعاء حول سنّ عائشة، لجأ إبراهيم هوبر، المتحدث بإسم مجلس العلاقات الأميركية—الإسلامية المشهور، إلى اقتراح غير مصقول (وخاطىء) بأن "ستة" و "تسعة" تمّ تفسيرها من قبل العديد من علماء المسلمين على أنها تعني "ستة عشر" و "تسعة عشر."(٢)

---

(١) أول أخبار الساحل، ١٣ حزيران ٢٠٠٢، http://www.firstcoastnews.com/news/٢٠٠٢/٠٦/١٣/ islam_vines.asp، آخر زيارة ١١/٢٦/٠٤.

(٢) كوبرمان، "التصريحات المعادية للمسلمين تثير العاصفة". وهذا على ما يبدو ميزة ممكنة للغة العربية. ومع ذلك، لكن ليس تفسيراً شائعاً. في حين أن التقارير قي كتاب الزواج للبخاري تشمل فقط معلومات إضافية بأنها أمضت معه مدة تسع سنوات (حتى وفاته، حيث إن جميع الحسابات توضح أنها كانت زوجته حتى ذلك الوقت). حسابات أخرى، بما في ذلك واحدة في صحيح مسلم وواحدة في سنن أحمد بن شعيب النسائي على وجه التحديد أنها كانت في الثامنة عشرة عندما توفي محمد. ليس من الممكن أن تشير إلى أن ذلك يعني أنها كانت في الثامنة والعشرين (ذكر كريستوفر Melchert هذه النقطة ببلاغة في رسالة إلكترونية لقسم الإسلام في الأكاديمية الأمريكية للدين بعد أن تم نشرها لأول مرة) والجدير بالذكر أن البيان الصحفي الصادر عن مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية لم يتضمن أي معلومات محددة حول سن عائشة. انظر Islam-Infonet، "المعمدانيون يدعون النبي محمد شيطاناً، مهووساً بالاستغلال الجنسي للأطفال." "ونقلت محاولات أخرى أقل مباشرة لدحض ادعاء جونز: "قال

بالتأكيد، ليس هناك من جديد عن كون زيجات النبي مستهدفة للنقد من قبل غير المسلمين. اتهامات الشهوة والشهوانية كانت خصائص عادية لهجمات القرون الوسطى على شخصية النبي، وبالتالي، على أصالة الإسلام كدين.[1] هذا "النقد الجارح"[2] ركّز في أكثر الأحيان على العدد الكبير لزوجات محمد، أو على زواجه من زينب، الزوجة السابقة لابنه بالتبني زيد. نادراً ما كان عمر عائشة موضع جدل في نقاشات ما قبل العصر الحديث. في السنوات الأخيرة، مع هذا، برز بشكل واضح في الانتقادات التي وجّهت ضدّ الإسلام ليس من قبل الجدليّين المسيحيّين وحسب، ولكن أيضاً من قبل عدد من أنصار الحركة النسائية، حقوق الإنسان، والمنظمات العلمانية. رغم أن الجدل الدائر حول سن عائشة عند الزواج تلاشى بسرعة كبيرة في وسائل الإعلام الوطنية، إلا أنه بعد سنوات لا يزال متفشياً على الانترنت، حيث ظهر على أنه العنصر الرئيسي في المهاترات الإنجيلية ضدّ الإسلام قبل فترة جيدة من تصريحات

سيد أحساني من أرلينغتون، رئيس رابطة الأمريكيين المسلمين في المنطقة الجنوبية الغربية أن محمداً كان قد خطب الطفلة ، الأمر الذي كان ممارسة شائعة؛ ومع ذلك، لم يكن هذا النوع من الزواج يكتمل حتى يبلغ الأطفال سن المراهقة. قالت [هودان] حسن [المتحدثة باسم مجلس العلاقات الأمريكية-الإسلامية ،] ومقره واشنطن أنه من غير المعروف متى اكتمل زواج محمد ".جونز، "كلمات القس المعمداني صدمت القادة المسلمين." عن مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية، انظر كير "، الرئيس بوش طالب بالتبرؤ من تصريحات معادية للمسلمين ".

(١) عن هذه الاتهامات، انظر ريفز، *محمد في أوروبا*، ص ٢١٥-٢٣٦،١٦-٤٠.

(٢) مالك والإسلام والحداثة، ص ٦٩.

القسّ فاينز.[1] جزئياً وبسبب هذه الإضافة النقديّة، أصبح زواج محمد من عائشة موضوعاً للنقاش والسجال في أوساط المسلمين أيضاً.

يعنى هذا الفصل بطريقة التعامل الإسلامي المعاصر مع عمر عائشة عند الزواج وما يكشفه من أنماط معينة من القلق الإسلامي، مع التركيز على مصادر الإنترنت. مناقشات المسلمين حول السلوك النبوي الشخصي

عموماً، وزواجه من عائشة خصوصاً، توفر عدسة يمكن من خلالها رؤية المواقف المتغيرة تجاه الجنس والزواج، والمخاوف العالقة حول مدى ملائمة تطبيق معايير العصور الوسطى في الحياة العصرية.[2] هناك مخاطر في كل من المفارقة التاريخية والنسبية الأخلاقية الغير مقيّدة، وفي تحليل الأفكار الإسلامية حول زواج محمد من عائشة، تبرز عدة أسئلة حول كل من دقة وترابط المعلومات التاريخية. الأكثر بروزاً بالتأكيد، هو : كم كان عمر عائشة عندما تمّ زواجها من النبي؟ وكم كان عمرها عندما دخل بها؟ لا أقوم في هذا الفصل بمحاولة لتقييم السجل التاريخي، كما أنني لا أتّخذ موقفاً حيال عمر عائشة الفعلي وقت إتمام زواجها. لا أعتقد أن رواية البخاري عن تاريخ زواج عائشة غير قابلة للتصديق، نظراً إلى ما قدمه لاحقاً من المناقشات الشرعية عن

---

(1) مثال عن موقع معادي للإسلام أطلق مزاعم حول سن عائشة عند الزواج، انظر -Ex Muslim.com، "الدليل على أن عائشة كانت في التاسعة من عمرها عندما اكتمل زواجها من محمد".

(2) في سن القبول الجنسي، انظر Archard، القبول الجنسي، ص ١١٦-٢٩. مناقشة Archard مفيدة فيما تقول وتضيء الذي لم يحدث. كما هو متوقع من عمل معني بالموافقة على الجنس في العالم الغربي الحديث، لا يناقش الأطفال والجنس في إطار الزواج، إلا أن نلاحظ (ص ١١٧) أنه في أوروبا المعاصرة "وضعت جميع السلطات القضائية السن الذي يتزوج بعض الأشخاص فيه يمكن أن يكون أعلى بسنوات "من السن الجنسي لدى الأغلبية" - عن جواز النشاط الجنسي. انظر ص. ١٢٦-٨ لمناقشة وجيزة للنشاط الجنسي للأجيال



الحيض والبلوغ، ولا أراه على أنه معصوم عن الخطأ فقط لأنه مذكور في البخاري. التعامل المتعجرف مع هذا الحديث من قبل أولئك الذين يجدون مضمونه مستهجن، له دلالات بأن العديد من المسلمين الغير مشاركين مباشرة في الصراعات الجدلية المستمرة لا يعرفونه. رفض الرأي القائل بأن عائشة كانت بعمر الستة والتسعة على التوالي عند الزواج والدخلة، يدلّ على قابلية التشكيك في مصداقية تجميع البخاري الذي في ظل ظروف أخرى، كان من الممكن أن يهاجم.

كيفية التعامل مع نصوص الحديث هي ربما القضية المنهجية الأكثر أهمية للمفكرين الإصلاحيين الإسلاميين المعاصرين. كما هو الحال مع ملكية النبي لماريا، أو أفعاله عند سماحه للجنود المسلمين بالممارسة الجنسية مع الإناث المأسورة في المعركة، إذا قبل أحدهم رواية الحديث عن زواجه بعائشة، سيواجه قيام النبي بأفعال غير لائقة، إن لم تكن غير واردة في تفكير المسلمين في الغرب. اقتراح أنه كان من الخطأ قيامه بذلك يثير مآزق لاهوتية عميقة. إلا أن الموافقة على صواب تصرفه تطرح السؤال: على أي أساس يمكن للمرء أن يرفض الزواج من الفتيات الصغار اليوم؟ يوجد على المحكّ قضايا أوسع نطاقاً بشأن علاقة المثال النبوي بالأخلاقيات الإسلامية الجنسية وعلاقة الظرف التاريخي بتطبيق ما سبق.

الدفاع والجدليات

المناقشات الإسلامية المعاصرة حول زيجات النبي بشكل عام، وزواجه من عائشة بشكل خاص، مدركة للمناخ الأوسع من تدقيق غير المسلمين وانتقاد الإسلام. كما هو الحال في الجدل حول ختان الإناث،الخطابات



الإسلامية عن حياة النبي الشخصية لها هدف مزدوج يتمثل في الدفاع عن الإسلام من خلال الردّ على الإدّعاءات القائلة بكونه غير لائق، بينما تنخرط أيضاً في التفكير والنقاش الإسلامي الداخلي.هناك أدب ضخم موجه للمسلمين، في النشرات والكتب، يعنى بزوجات النبي، ويشير إلى السلوك النبوي المثالي كزوج.[1] من غير المفاجئ أن هناك أيضاً مناقشات عديدة عن هذه المواضيع على العديد من مواقع الإنترنت، وهي تعبّر عن وجهات النظر المتنوعة، وموجهة إلى جمهور متباين. زواج محمد من عائشة هو موضوع بارز في مسائل حياة النبي الزوجية. بعض المقالات تردّ صراحة على انتقاد الزواج؛ وهي تتراوح بين التفنيد، الدفاع، والجدل الاعتراضي، ويبدو أنها موجهة بمجملها إلى غير المسلمين. أجزاء أخرى -مقالات، فتاوي، نقاشات بصيغة سؤال وجواب، ومنشورات في غرف الدردشة وعلى لوحات المناقشة- موجهة نحو الحوار الإسلامي الداخلي. حتى في المحافل المرتكزة على الإسلام، المناهج المختلفة المعتمدة من المؤلفين المسلمين تعكس إحساسهم بالانخراط في صراع إيديولوجي مستمر مع "المسيحية" و "الغرب."

يظهر هذا الموقف المعاكس بوضوح في المقالات الجدلية المباشرة إلا أنه قائم على أدنى تقدير كتوجه خفي في جميع النقاشات. تعكس ردود مجموعة متنوعة من المسلمين على مسألة سنّ عائشة اختلاف الجموع والمواقف من مصادر الحديث، وكذلك مستويات مختلفة من التماهي مع الأمة، أو المجتمع الإسلامي. بضع مجموعات خارج التيار الرئيسي، مثل الأحمدية أو المسلّمون، تنفي نفياً قاطعاً أن عائشة كانت في التاسعة عندما بدأت الحياة الزوجية مع

[1] انظر Stowasser، المرأة في القرآن، التقاليد، والتفسير.

النبي. وهم يفعلون ذلك من خلال رفض صلاحية الحديث الذي يقدم هذه "الحقيقة." أحد المصادر الأحمدية على الإنترنت يشكّك بمصداقية التقارير حول سنّ عائشة عند الزواج بينما يحاول الدفاع عن أصالة أدب الحديث

ككل؛ يقترح هذا المقال أن "جامعي كتب الحديث لم يقوموا بنفس القدر من الاختبارات الصارمة عند قبولهم السجلات المتعلقة بالمسائل التاريخية كما فعلوا عند قبول السجلات المتعلقة بالتعاليم والشرائع العملية للإسلام." [١]بالقيام بهذا التمييز بين التاريخ والشريعة، يحاول الكاتب نكران المعلومات الواردة في التقرير الذي بين يديه دون الطعن بموثوقيّة مصدر أساسي واحد للطقوس والشرائع الإسلامية .يعكس موقع the Submission بعده المتزايد عن السنة الإسلامية، وهو مرتبط بمنظمة تأسست من قبل الشخصية المثيرة للجدل، رشاد خليفة، يذهب الموقع أبعد من ذلك بكثير، مساوياً الحديث بإشاعة الإنترنت:

"جميع القصص المتداولة على شبكة الإنترنت وفي كتب الحديث عن زواج عائشة في سن ٦ أو ٩، ليست سوى أكاذيب وجدت في الكتب الفاسدة من الأحاديث وتتعارض بشكل كامل مع تعاليم النبي محمد التي جاءت من فمه، والقرآن الكريم. "[٢]على الرغم من مواقفهم المختلفة من مصادر الحديث، كل من هذه المجموعات على هامش العقيدة الإسلامية تتّفق مع الجدليين الغير المسلمين بأنه لو كان النبي قد قام بالفعل بممارسة الجنس مع فتاة تبلغ من العمر تسع سنوات، بغض النظر إن كانت زوجته أو لم تكون،

---

[١] انظر Stowasser، المرأة في القرآن، التقاليد، والتفسير.

[٢] Submission.org، "زواج النبي محمد من عائشة". لاحظ أن ليس هناك ذكر صريح لزواج محمد من عائشة في القرآن.



هكذا سلوك كان ليكون مذموماً. بالنسبة لهذه المجموعات، يوفّر الصراع على سنّ عائشة فرصة لهم ليثبتوا أنهم وحدهم يعتنقون الإسلام "الحق"، بينما المسلمون الآخرون مذنبون بتشويههم إرث النبي.

معظم الكتّاب المسلمين، على الرغم من ذلك، لا يرفضون علناً مصادر الحديث، مهما وجدوها غير ملائمة في هذه الحالة. أولئك الذين يرفضون فكرة أن النبي في زواجه دخل بعائشة عندما كانت فيالتاسعة يجادلون أحياناً ويلمّحون مجرد تلميح أن السجلات الواردة الخاصة بالموضع هي غير دقيقة، ويتركون جانباً مسألة موثوقية البخاري أو مسلم ككل، بل يمتنعون عادة حتى عن ذكر الموقع المحدد للسجلات قيد المساءلة. على سبيل المثال، T.O. Shanavas، التابع لمنظمة مقرها ولاية كنتاكي تدعى مؤسسة البحوث الإسلامية العالمية[1] صرّح ببساطة "نحن لا نعلم العمر الحقيقي عند زواجها وهذا يعود إلى عدم وجود سجلات موثوقة بهذا."[2] روايات أخرى قد تحاول تشويه موثوقية هشام بن عروة كراوي، لتلقي ظلالاً من الشكّ على هذه الرواية قيد المساءلة، والتي هي عن عائشة عن

---

(١) تم تقديمه على أنه في منصب نائب الرئيس في مختلف المواد على الإنترنت، ولكن موقعها على الإنترنت (http://www.irfiweb.org/) غير متاح بدءاً من ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٥.

(٢) Shanavas(شانافاس)، "عمر عائشة: تم الكشف عن زفاف ضُرب به المثل ".وقام شانافاس بتأطير تعليقاته على أنها "الجواب لصديقه المسيحي ".وهو يقول إنه "استناداً إلى الأدلة المقدمة أعلاه، زواج النبي البالغ من العمر اثنين وخمسين من عائشة في تسع سنوات من العمر ما هو إلا خرافة. على العكس من ذلك، كانت عائشة ناضجة فكرياً وجسديا Bikr (العذراء = امرأة بالغة غير متزوجة وليس لديها تجربة جنسية) عندما تزوجت النبي.



ابن أخيها عروة عن ابنه هشام.[1] بالتناوب، قد تقدّم تسلسل زمني مختلف، تنقل عن روايات السيرة، وتدلّ على تاريخ سابق لولادة عائشة استناداً إلى رواية تصرّح بأنها كانت "فتاة" عند وقوع حدث معيّن. إعادة حساب سنّ عائشة عند الزواج على أساس هذه الأدلة الغامضة، هذه المقالات عادة تضعها في بداية إلى منتصف سن المراهقة عند الدخلة.

محاولة إعادة النظر في الرواية الدّالة على سنّ عائشة عند الزواج لا تقتصر على مصادر شبكة الإنترنت. في الواقع، يمكن تقدير سمات نقاشات الإنترنت بشكل أفضل بعد التفاتة وجيزة لتقييم كيفية التعامل مع مسألة سنّ عائشة في عدد من الأعمال المنشورة والمطبوعة مؤخراً والتي تستهدف الجمهور المسلم. الراحل الباكستاني عليم سيد سليمان ندفي كتب بفخر عن صغر سنّها وعذريتها، معلنا: "من بين جميع زوجات الرسول الكريم [فقط] حضرة عائشة تميزت بكونها زوجة عذراء." [2] "الزواج" حدث عندما كانت عائشة "طفلة" في عمر السادسة.

بعد ثلاث سنوات، حدث "إتمام زواجها". "كانت عائشة حينها في التاسعة من العمر فقط،" هذا ما كتب.[3] كلمة "فقط" في تصريح ندفي هي علامة للفخر لا للتشجيب. يردّد ندفي هنا تصريحات منسوبة إلى عائشة نفسها

---

[1] وفي محاولة علمية واحدة لتقييم هذه الكتلة من المقالات، انظر Schoeler، "أسس لسيرة ذاتية جديدة لمحمد".

[2] Nadvi، نساء صحابة النبي الكريم وحياتهن المقدسة، ص ٣٤.

[3] Nadvi، نساء صحابة النبي الكريم وحياتهن المقدسة، ص ٣٥.



في مصادر كلاسيكية من ضمنها ابن سعد، حيث صغر سنّها وخصوصاً بكارتها عند الزواج كانت دلالات مشرّفة، وليست وصمة عار.[1]

على النقيض من ذلك، ثابر المسلم البريطاني أحمد تومسون في كتابه عن زوجات النبي بتجنّب أي ذكر عن إتمام الزواج. يقدّم تومسون رواية موجزة للأحداث: "فور وصوله إلى المدينة، أصبحت عائشة التي كانت حينها بعمر التاسعة زوجة للنبي محمد، والذي كان حينها بالرابعة والخمسين من العمر. وفي هذه المرحلة غادرت منزل عائلتها وانضمّت إلى بيت النبي محمد."[2] العمر الذي قدّمه تومسون لمحمد في هذه الفقرة يتّفق مع وجهة النظر التاريخية لعمره عندما أتمّ زواجه بها؛ أولئك الذين يجادلون بعمر عائشة في ذلك الوقت يفعلون هذا عبر اقتراحهم تاريخ ميلاد أسبق لها عوضاً عن اقتراح تاريخ لاحق لاكتمال الزواج. بتقديمه لعمر التاسعة لعائشة عند "الزواج،" يوحي تومسون ضمنياً بقبول البخاري

حول وقت وقوع الدخلة. وبعد، بعدم التطرق إلى التعاقد السابق للزواج في سنّ السادسة أو السابعة، يترك تومسون القارئ حرّ في تصوّر أن انضمام عائشة إلى "أسرة" النبي في سن التاسعة يمثّل مجرّد تحوّل في الإقامة، وليس بداية للعلاقة الجنسيّة الزوجية.[3]

---

(1) Spellberg، السياسة، الجندرة، والماضي الإسلامي، ص ٣١.

(2) تومسون، زوجات النبي محمد، ص ١٥. يُشمل تومسون بالتشريف وباللغة لعربية بين قوسين بعد ذكر كل من النبي وعائشة، الأمر الذي لم يرد هنا.

(3) يعلن Syed صراحة، دون أن يذكر أي مصادر، فقط ما يعنيه تومسون: " إن زواج النبي من عائشة عندما كانت في التاسعة قد تم في مكة قبل فترة طويلة من القوانين الإسلامية عن الزواج التي أوحي بها في المدينة المنورة في الآيات القرآنية. ولكن بما أنه تم تأجيل إتمام زواج عائشة والنبي لمدة خمس سنوات (ويقول البعض سبع سنوات) للسماح لعائشة ببلوغ سن الرشد، في



ممتاز معين، المؤلفة الباكستانية، خصّصت فقرة مطولة في سيرتها الذاتية عن عائشة لمسألة سنها عند إتمام الزواج، ولكن تمنّعت عمداً من اتخاذ موقف حاسم. تبدأ بملاحظة تقول أن "الكتاب المسلمين في العصور الوسطى قبلوا الأحاديث عموماً، والتي تنصّ على أن سن عائشة عند النكاح مع النبي كان السادسة أو السابعة، وبالتالي كانت في التاسعة من عمرها عندما تمّ الزواج، بعد ثلاث سنوات." بعد هذا مباشرة تصرح أن هذا الرأي عن الأحداث قد"تعرّض لانتقادات من قبل المؤرخين العصريين في ضوء البحث الدقيق. يعتقدون بأنها كانت في الرابعة عشر، أو وفقاً لبعض الفقهاء، خمسة عشر عاماً من العمر عند إتمام الزواج." في حين أنها تشير إلى عدد قليل من الأدلّة التي ورد ذكرها في دعم وجهة النظر هذه، تحديداً مرجعين لابن سعد (الذي يدلي بمكان آخر بنفس معلومات البخاري)، لا تذكر إسم أو تستشهد بأي من العلماء المعاصرين الذين أيّدوا ذلك.

معين تبدي اعتراضاً في مناصرة آراء المحققين هذه بشكل صريح، وتستخدم تعابير مثل: "يعتقدون،" "يستندون بحجتهم،" "هم أيضاً يعتقدون،" "كما تمّ النقاش حول،" و "نوقش لاحقاً." ومع ذلك، تبني معين نقاشها بهكذا أسلوب بحيث تترك انطباعاً عند القارئ بأن عائشة كانت في الرابعة أو الخامسة عشر عندما تمّ الزواج.[1]تمّ تعزيز الافتراض بأنها تؤيد هذا عبر تأكيدها في ختام هذا الفصل، أنه"على الرغم من أن معظم المؤرخين المسلمين في العصور الوسطى، وعدد من الكتاب الحديثين" – وتتابع لتضيف

الواقع تم زواج عائشة عندما كانت إما في ال ١٤ أو ١٦ال عاماً. "*مكانة المرأة في الإسلام*، ص ٤٠.

[1] مُعين، أم المؤمنين 'عائشة Siddiqah الصديّقة ، ص ٤-٥.

"المستشرقين الغربيين" لهذه المجموعة، في خطوة أبعد باتّجاه تشويه موقفهم - "قبلوا على الأرجح دون تمحيص الرأي القائل بأن "عائشة كان تسعة أعوام فقط عندما أتمّت زواجها، إلا أن هناك أسباب وجيهة للخلاف مع وجهة النظر هذه."[1] وبالتالي تطعن معين بمصداقية

الرواية المقبولة دون مواجهة مصادر الحديث مباشرة أو تأكيد وجهة نظر بديلة بوضوح.

مؤلفي المواد الموجودة على الإنترنت يتعاملون مع بيئة تختلف بطرق حاسمة عن بيئة هؤلاء المؤلفين. أولاً، بينما يضع كل من ندفي، تومسون، ومعين مسألة سنّ عائشة عند الزواج في سياق أعمال أكبر، وهي على التوالي، صحابة النبي الإناث، زوجات النبي، وعائشة نفسها، المواد التي على الإنترنت عادة ما تكون متاحة بشكل تبدو فيه مسألة سنّ عائشة منفصلة عن أي نقاشات أخرى حول السيرة الذاتية.

ثانياً، بينما تتوجّه بعض المناقشات على الإنترنت إلى المسلمين بالتحديد، إلا أن إتاحة المواد إلى كل من على اتصال بالإنترنت يجعل من الجمهور الفعلي أكثر تنوعاً بشكل ملحوظ. رغم أنه بالتأكيد ليس هناك قيود تمنع غير المسلمين من شراء الكتب من دور النشر الإسلامية، فمن غير المرجح أنهم سوف يصادفوا هذه المواد ما لم يبذلوا جهداً كبيراً للحصول عليها. ثالثاً والأهم، أولئك الذين لديهم إمكانية الإطلاع على مقالات الإنترنت التي تناقش سنّ عائشة عند الزواج على الأرجح وصلوا إليها عن طريق محرك بحث. هذا يعني

---

[1] مُعين، أم المؤمنين 'عائشة Siddiqah الصديَقة ، ص ٨.

بأن القراء لديهم العديد من الفرص لمقارنة الروايات المختلفة، مما يجعلها أكثر أهمية لعلاجها وجهات النظر المنافسة مباشرة.

مع هذا، عدداً كبيراً من المقالات على الإنترنت تمتنع ببساطة عن تقديم تفاصيل محددة حول حديث البخاري، وحتى التساؤل حول مصداقيته. وبالتالي، رداً على استفسار نشر في إسلام أون لاين نقلاً عن مزامل صديقي، الرئيس السابق لأكبر منظمة إسلامية أمريكية، الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية. لا يناقش صديقي دلالة النصوص على وجه التحديد لكنه يؤكد أن "تاريخيا، لم يتمّ تأكيد أنها كانتبعمر٩ سنوات عندما انضمت إلى بيت النبي. هناك تقارير مختلفة من سن ٩ إلى سن ٢٤."[١] في وقت لاحق يدلي بملاحظة "أنا لا أوافق بأنها كانت بالتاسعة."[٢] هكذا صيغة، بمراجع غامضة عنها فقط " تقارير مختلفة "، من دون أي اعتبار لنسبية شرعية المصادر، تتفادى مشكلة

---

[١] المعرّف في المقال باسم "الدكتور مزمل H. صديقي، الرئيس السابق الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية ومدير الجمعية الإسلامية لمقاطعة أورانج، غاردن غروف، كاليفورنيا "وتابع القول : "يدل كل ما كانت تحمله من النضج والمعرفة والذكاء، والمساهمات خلال حياة الرسول وما بعده على أنها كانت إما فتاة استثنائية عمرها تسع سنوات أو أنها كانت أكبر من ذلك. أياً كان هو الحال بشأن سنها، هناك شيء واحد مؤكد: أنها كانت الزوجة الأكثر توافقا للنبي محمد. لم يُذكر أن أحداً من معاصري النبي، سواء أصدقائه أو خصومه، قد تفاجأ بهذا ا الزواج أو اعترضوا على ذلك. "صديقي" هل نبي الله البالغ من العمر ٥٠ عاماً "يمارس الجنس مع فتاة تبلغ من العمر ٩ سنوات؟ "

[٢] وبالمثل، في واحد من ثلاثة من الأسئلة والأجوبة المتبادلة حول عمر عائشة كما نشر.الموقع الإلكتروني للجماعة الإسلامية، يقدم المجيب، دون أي مستند قضائي نصي، رأيه الشخصي الخاص في أن "الإتمام حدث في سن ٩ إلى ١١. "



الطبيعة الشرعية للحديث المدرج في صحيح البخاري.[١] يتعامل صديقي مع التقرير الذي استند عليه اتهام فاينز، والذي تتمحور حوله أغلب الجدليات،

على أنه ببساطة مجرّد تقرير غير مؤكد ولا يتّفق معه؛ إنه حتماً يتحايل بشكل حاذق على القضية الأكبر حول مصداقية روايات البخاري.

في سياق الصراع الجدلي المستمر، فإن رفض الرواية الموجودة في البخاري وأماكن أخرى قد يكون تكتيك خطير، لأنه يتيح فرضية أن المصادر النصيّة الأكثر احتراماً وقبولاً للإسلام خارج القرآن، هيغير موثوقة. وهكذا، تلك المقاطع التي عثر عليها في موقع "Answering Christianity" (المشارك في سلسلة مستمرة من الحجج المفصلة والقوية بموقع "Answering Islam") لا تشكك أبداً بفرضية أن عائشة كانت في التاسعة وقت إتمام الزواج. بدلاً من ذلك، فإنها تتحول أولاً من التحليل المنطقي ومن ثم إلى مكافحة الجدل.

ردّاً على القول بأنه كان من الخاطئ والمشين أخلاقياً أن يجامع محمد مثل هذه الفتاة الصغيرة، يجادل الكتّاب في موقع Answering Christianity

---

(١) حتى أن رد الجماعة الإسلامية على سؤال حول ما إذا كانت عائشة في السابعة عند زواجها يتم الرد بالطريقة الآتية: "هناك تقارير وتقاليد مختلفة تتعلق بعمر أم المؤمنين Mo'mineen عائشة عندما كانت مخطوبة . الأمر الذي يوافق عليه الجميع أن الوعد / النكاح حدث في مكة المكرمة، وتم تسليمها إلى بيت النبي (بما يعني رخص لها 'Rukhsati') بعد حوالي أربع سنوات في المدينة المنورة. وهكذا حتى وفقاً للعمر الذي ذكر فقد كانت على وشك بلوغ ١١ سنة عندما دخلت حرم النبي في المدينة المنورة. اعتقد البعض أنها كانت فوق عمر ١٣؛ ويقول بعض التقارير الأخرى أنها كانت أكبر من ذلك (١٧، ١٩). والسن الذي نقل عموما هو ٩ سنوات. "الحق،" زواج النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) من عائشة (رضي الله عنها) "ورداً على استعلام سابق أوضح المؤلف نفسه أنه في حين أن "بعض العلماء أصروا على أنها كانت أكبر سناً ... اتفق أغلبهم على أنها كانت إما ٦ أو ٧ عندما كانت مخطوبة ". وقال إن "رأيه الشخصي" أن "الإتمام [وقع] في سن بين ٩ إلى ١١. "

ومواقع جدلية أخرى بأن الزواج في سنّ البلوغ -الذي من المفترض أن عائشة بلغته - كان ممارسة بشرية شائعة تاريخياً. دخلة النبي بفتاة بعمر التاسعة كان مقبولاً جداً، يشيرون إلى هذا في سياقه الاجتماعي والتاريخي. تميز سن البلوغ بالنضج الجسدي والاجتماعي، ولم يجد المعاصرين لمحمد أي شيء خارج عن المألوف في هذا الزواج. حتى نقاد العصور الوسطى للإسلام لم يعترضوا على هذا الزواج على أساس عمر عائشة.

وهكذا، يشير أحد الكتّاب "ولذلك لا يمكن إنكار أن الزواج عند البلوغ كان من ممارساتهم أيضاً وغير محظور في دياناتهم. الحدود الخاصة بالعمر أتت فقط إلى بعض البلدان في القرن الحالي. إنه في الواقع من النفاق و'التعالي بالنفس' إطلاق حكم على قرون أخرى، على أساس معايير حديثة." [١] في الشروع بالهجوم المعاكس، يزعم الكاتب أن المصادر التوراتية والحاخامية تستعرض شرعية الزواج من فتيات صغيرات جداً. في الواقع، هم يشيعون بأن النقد بزواج النبي من عائشة هو نفاق بحيث كان من المقبول وجود فوارق أكبر بالسنّ بين بعض الشخصيات الذكور وأقرانهم النساء.[٢] أحد الأساليب البارزة في الجدل هو تشويه المناقشة التلمودية لاقتراح بأن الشريعة اليهودي

---

(١) Muhaddith.org، "ردود على الهجمات ضد الإسلام: الهدف الأخلاقي من زواج عائشة في سن مبكرة، "التأكيد على الأمر في النص الأصلي.

(٢) انظر، على سبيل المثال، رد" أسامة عبد الله على كذبة التحرش بالطفولة ضد نبينا الحبيب، محمد "من answering-christianity.com، الذي يحتوي على مقاطع من التلمود ويشير إلى الأنبياء في الكتاب المقدس. تقع مواد مماثلة تحت عنوان: "الكتاب المقدس عن زواج الفتيات الصغيرات من كبار السن من الرجال ، "في عزيز،" سن عائشة عند الزواج.

تسمح للرجال بممارسة الجنس مع فتاة تبلغ من العمر ثلاث سنوات.[١] وبالمقارنة مع هذه القاعدة، تبدو فتاة في التاسعة من العمر ناضجة بشكل جيد.

لكن تجدر الإشارة، إلى أنه على الرغم من اقتراح بعض هؤلاء الكتاب أن التأجيل بين التعاقد على الزواج من عائشة والدخول بها كان بهدف وصولها إلى البلوغ، إلا أني لم أجد مراجع في المصادر الكلاسيكية عن بلوغ عائشة ليكون العامل في إتمام زواجها؛ في بعض الأمثلة تمّ زعم العكس تماماً.[٢] المناقشات الشرعية اللاحقة التي تحدّد عمر التاسعة على أنه سنّ الرشد أو النضج المحتمل إذا بلغت الفتاة، تستند بالتوازي على سنّ عائشة عند الدخلة. ومع ذلك، النضج و/أو البلوغ ليس مرتبط بالضرورة بإتمام الزواج. رغم أنه من المضلّل أحياناً استقراء المناقشات الشرعية اللاحقة، إلا أنه كان متفقاً عليه عموماً من قبل الفقهاء اللاحقين بأن بلوغ الزوجة لم يكن شرطاً ضرورياً للدخلة. مصادر ما قبل العصر الحديث بما فيها الكتيّبات الشرعية ومحفوظات

---

(١) للاطلاع على مناقشة مستفيضة لهذه المسألة الربانية على التي المحك، انظر Meacham (ميتشام)، "زواج البنات الصغيرات في القانون اليهودي".

(٢) هناك إشارات إلى تسع سنوات على أنها سن الرشد الظني في بعض النصوص مثل ابن حنبل، ولكن أنا لم آت عبر أي إشارة صريحة لحيض عائشة على أنه زناد الأمان لإتمام الزواج. في عنوان الفصل الذي يتصدر أحد تقاريره عن زواج عائشة يذكر البخاري مناقشة العدة (فترة الانتظار بعد الزواج) "للفتيات في مقتبل العمر، حيث يفترض إتمام الزواج قبل الحيض، ك. النكاح، "رجل يقوم تزويج أولاده القصّر." ترجمة. خان، المجلد ٧، ص ٤٩؛ ربما أيضا "امرأة تبحث عن الأثيوبيين وما شابه ذلك إذا كان الأمر لا يؤدي إلى عواقب سيئة"، ترجمة. خان، المجلد ٧، ص ١١٩. في حالة وحيدة في محكمة القاهرة في القرن الخامس عشر، تم استخدام زواج النبي من عائشة كدليل على جواز تزويج الفتيات القاصرات. Petry (بيتري)، "الحقوق الزوجية مقابل امتيازات طبقية"، ص ٢٣٣.



البلاط العثماني، لا تربط استعداد الزوجة للدخلة بالبلوغ بل بالأحرى بكونها مرغوبة جسدياً وملائمة للممارسة الجنسية.[١]

البحث عن العزاء

عدد كبير من المقالات الموجهة للمسلمين تعتمد وتتكيف مع الحجج المستخدمة في هذه الجدليات والجدليات المعاكسة، وتعيد تشكيلها بصيغة دفاعية تهدف إلى طمأنة القرّاء.[٢] قضيّة عمر عائشة عند الزواج غالباً ما تؤطّر بنطاق "المفاهيم الخاطئة" التي يعتنقها الغربيين الغير مسلمين، حتى عندما يفترض أن يكون كل من الكاتب والجمهور مسلمون. على سبيل المثال طلب أحدهم على موقع Islam Online من المفتي التالي "ساعدنا على معالجة المفاهيم الخاطئة التي تملأ أذهان بعض الناس، خاصة الغربيين حيال زواج النبي من عائشة، رضي الله عنها، حيث يدّعون بأنه تحرش بالأطفال[.]"[٣] ومطلباً آخر موجّه إلى مفتي الموقع الباكستاني Jamaat-e- Islami من قبل طبيب من جنوب أفريقيا، يصف بعد قراءته الأحاديث مناقشة زواج عائشة كجزء من دراسة مجموعة إسلامية.

يطلب الكاتب عندها المشورة بكيفية الردّ على تساؤلات غير المسلمين بهذا الشأن. تعرض الاستجابة من المفتي م. حق قدراً كبيراً من القلق حيال

---

[١] انظر، على سبيل المثال، Tucker (تاكر)، *في محراب القانون*، ص ١٥٥-٦٦؛ و Motzki، "زواج الأطفال في القرن السابع عشر- فلسطين".

[٢] انظر الدخول على موقع "عائشة" في المسلمين الأمريكيين "، أجوبة على أسئلة يطرحها غير المسلمين ، "قائمة أبجدية من" الأديان الإبراهيمية "ل"قضايا المرأة". ومن المثير للاهتمام، أن القائمين على هذه القائمة قاموا بنفس الأمر في التمييز بين مقالات تهدف إلى الحوار وأخرى تهدف إلى الجدل.

[٣] موقع الإسلام Online.net، "معالجة المفاهيم الخاطئة عن زواج النبي من عائشة ".



علاجه للموضوع، مشيراً "أجد أنه من الصعب مناقشة الأمر" ويعلن "أتمنى لو أنك تجنبت مسألة الزواج والعمر هذه."[1] ويوضح، من غير اللائق للمسلم أن يملك شكوك حول أيّ ناحية من السلوك النبوي. يبدو أن المفتي يلمّح إلى القلق الضمني لسائله،الذي في الواقع مجرّد طلب استراتيجيات للردّ على غير المسلمين. ومع ذلك، ليس هناك ما يدل على أن السائل قد تمّ سؤاله بالفعل من أي أحد عن هذا الموضوع؛ يبدو أنه لم يكن مرتاحاً لصغر سنّ عائشة وسأل عن كيفية نقاش الموضوع مع غير المسلمين كوسيلة ليسأل عن تفسير وتبرير سلوك محمد دون أن يوحي بأنه نفسه يضمر أي شكوك حول كون هذا ملائماً. وفي مثال آخر، يقوم مساهم في مجلس نقاش إسلامي بجعل الرابط صريحاً بين كونه سئل عن الزواج وكونه يشعر بعدم الارتياح. يصرح بأن سؤال من قبل صديقه المسيحي قائلاً "ترك شوكة في صلب إيماني."[2] مهما كان السياق المطروح، من الواضح أن موضوع سنّ عائشة عند الزواج صعب بالنسبة للعديد من المسلمين. إلى حدّ أقل بكثير مما هو عليه في الأعمال المنشورة الموجهة لجمهور المسلمين، بعض كتّاب الإنترنت يقدّموا أسباب منطقية "إسلامية" تحديداً عن زواج محمد من عائشة، وبالتالي يساهموا بوجهة نظر حول الزواج على أنه يخدم غرضاً إلهياً أكبر ويحيدوا أي نقاش غير ذو صلة عن دوافع محمد. يشيرون إلى أن الزواج تمّ فرضه إلهياً، حيث أظهر الملاك جبريل صورة عائشة للنبي، معلناً أنها ستكون زوجته. علاوة على هذا، عزّز الزواج

---

(1) Haq (حق)، "زواج عائشة من النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)."
(2) Shanavas، "سن عائشة: كشف زفاف ضرب به المثل".



الولاءات السياسية ولهذا كان ضرورياً للمجتمع الإسلامي.[1] الأكثر ملاحظة في مسألة العمر أن صغر سنّ عائشة مكّنها من العيش لفترة طويلة بعد وفاة النبي وأن تكون خبيرة بأعماله. وبالتالي كما كتب سبيل أحمد، "تزوج النبي عائشة لمصلحة الإسلام والبشرية."[2] فكرة الغرض الإلهي من الزواج بالتأكيد لا تبدو بأنها للتأثير على أي كان من يرى الزواج دليلاً على غرائز محمد،

أو أي شخص لا يؤمن بنبوة محمد. إدراج هذا النوع من المواد في المقالات المتمحورة حول سنّ عائشة يوحي أنه عوضاً عن الاكتفاء بمعالجة انتقادات غير المسلمين، يلتمس المؤلفون ضرورة طمأنة وإقناع المسلمين بمدى ملائمة هذا الزواج.

الحاجة إلى تهدئة الشكوك الإسلامية تتنافس مع الرغبة في تقديم نقد إسلامي للمثل الثقافية والممارسات الاجتماعية الغربية والحديثة. كاتب أحد المقالات في موقع Jamaat-e-Islami يتناول موضوع العلاقة العصرية لهذا الزواج عندما سئل عن فارق العمر في الزواج وتحديداً عن زواج النبي من

---

(١) Haq (حق) يكتب حق، "حتى في هذا الزواج من عائشة كانت هناك رغبة لتعزيز أواصر الصداقة مع أبي بكر وكذلك الرغبة في نشر تعاليم الإسلام، ولاسيما في المسائل الحساسة المتعلقة بالمرأة الشعبية." "زواج عائشة من النبي محمد." انظر أيضاً سبيل أحمد،" لماذا تزوج النبي محمد من الشابة عائشة الصديقة (رض)؟ "، الهدف الأول كان "لتعزيز العلاقات الودية القائمة بالفعل مع أبي بكر (أقرب رفيق له) ". ومن المثير للاهتمام، أن فكرة الزواج كانت خطوة إستراتيجية محسوبة ونقطة أثارها الجدليون كذلك؛ ولكن هنا،أعطيت تقييماً مختلفاً وعملت على تفنيد الاتهامات بالفسق.

(٢) أحمد، "لماذا النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) تزوج الشابة عائشة الصديقة ؟" يحدد المقال أحمد كطالب للمجادل الشهير أحمد ديدات، ويلاحظ - دون أي إحساس واضح بالسخرية - أن "اهتمامه الرئيسي هو في الدين المقارن".



عائشة. ويبدي رأيه بالقول أنه بينما يبدو زواج الأطفال غير مقبول في اليوم، والمسلمون غير مكرهين للقيام به، ينبغي للمرء الحذر عند انتقاده. الرفض الزائد عن اللزوم لزواج الأطفال هو بمثابة قبول أجندة غربية عن تحرّر المرأة وحتى "شريعة ترعاها الأمم المتّحدة."[1]

إن القلق حيال الاستسلام للمبادئ "الغربية" حاضر دائماً في الخطابات الإسلامية، حتى عندما تكتب النصوص من مسلمين، وتستهدف المسلمون الذين يعيشون –وفي بعض الحالات مولودون– في الغرب. أحد المقالات التي تبدي لهجة تحدّ واضحة بهذا الشأن هو الذي استشهد به على نطاق واسع "الزواج المبكر لعائشة" الذي كتبه عبد الرحمن روبرت سكوايرز.[2] ظهر هذا المقال في عام١٩٩٩، ثلاث أعوام قبل تصريحات فاينز، ويستهدف كلّ من النّقاد غير المسلمين، والمسلمون الذين يسعون لإرضائهم. "في مواجهة نقد [غير المسلمين]،" يجادل سكوايرز قائلاً، "لم يردّ المسلمون دائماً بشكل جيد." ويدعم سكوايرز بقوة مصادر الحديث، زاعماً أن الدليل على عمر عائشة في

---

[1] حق، "زواج عائشة من النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)."يستحق نقله مطولاً: "أتت قضية زواج الأطفال عبر الغرب وهي جزء من 'حزمة' كاملة تعتزم تفكيك الإسلام بوصفه رمزاً اجتماعياً وفلسفة الدولة. محاولة لإلقاء نظرة على المكونات في هذا السياق كله، اسمحوا لي أن أقدم لكم بعض النصائح:' زواج الأطفال '،' المساواة بين الجنسين '،' وتمكين المرأة '،' والتربية الجنسية "، "ووسائل تحديد النسل '،' والحمل '،' والنمو المستدام"، - هي جمعاء من بين عدد قليل من المصطلحات المستخدمة في سياق الجنسين. هل يمكن أن تقولوا لي بأنكم تعرفون ما يكفي عن هذه 'الشريعة التي ترعاها الأمم المتحدة "، على أنها الاتجاه كبديل لشريعة الإسلام؟ إذا لم تكونوا تدركون جيداً، أرجو توخي الحذر بشأن الدفع بقوة جداً حتى في بعض ما يبدو قضايا 'معقولة' مثل زواج الأطفال. يبدو أن النية الحقيقية ليس لوقف هذه الممارسة اليوم (والتي هي أكثر ما يكون قضية هندوسية) ولكن للوصول إلى الاستنتاج الخاطئ بأن الإسلام يسمح بالشيء "الخطأ".

[2] Squires، "زواج الشباب "عائشة ".



البخاري ومسلم "هو -إسلامياً- مسند بقوة، والمسلمون الذين ينكروه يضحّون بهذا بصدقهم الفكري، أو إيمانهم النقي، أو كلاهما." يفترض أن سكوايرز كان سيوجّه كلمات قاسية للصديقي، رئيس ISNA السابق، الذي أشار إلى هذه الأحاديث بأنها "غير مؤكدة."

وبعد "الإيمان النقي" يبدو غير كاف بالنسبة للكثير من المسلمين، الذين يجب عليهم محاولة قبول السلوك النبوي بلا لوم مع ملامته مع عدم راحتهم الشخصية. كانعكاس للطبيعة الصعبة لهذه التجربة، كتب مساهم في نقاش بموقع ShiaChat، في ردّه على اقتراح شخص آخر

بالقبول ببساطة أن عائشة كانت في التاسعة: "كما قلت، ليس هناك جدوى من محاولة التغطية وإيجاد التبريرات لما فعله النبي، لأن هذا يدلّ على أنك خجل من الإسلام ولا تتفق مع جميع مبادئه، مما يجعل من كونك مسلم، عديم الجدوى."[1] تصريحه هذا يعكس مسائل غير محلولة، وغير مريحة عن علاقة السابقة التاريخية بالظروف المعاصرة، وإمكانية استخدام معايير معاصرة لتقييم نصوص دينية موثوقة بالعموم وسنّة نبوية على وجه الخصوص. الاختلاف الجذري بالنبرة والمحتوى في نقاشات الإنترنت حول سنّ عائشة

(١)
?http://www.shiachat.com/forum/index.php
=showtopic=42999&pid
٥٣٨٠١٧ & الحادي = ٠ & # entry538017، آخر زيارة ٢٠٠٤/٤/١١. من أجل مناقشة مديدة مع عدد من وجهات النظر السنية، انظر أيضاً t=7838?http://www.ummah.org.uk/forum/showthread.php، آخر زيارة ٢٠٠٤/٤/١١، والذي ينطلق من مقالة عن موقع Understanding-Islam.com بعنوان "ما كان سن عائشة وقت زواجها من النبي ؟ "

عند الزواج يظهر أن العديد من المسلمين ممزقون بين استحالة التسليم بأحاديثهم الموروثة وبين الخوف من أن أي موقف حاسم تجاه هذا الحديث سيكون استسلام لهؤلاء الذين يدعوهم صديقي ب "أعداء الإسلام."

الخلاصة

كما سيؤكد علماء التاريخ، لا يمكن للمرء استخدام معايير الحاضر للحكم على الماضي.[١] مع ذلك، فإن معظم المسلمين ليسوا مؤرخين واهتمامهم بحياة وسلوك النبي ليس تمريناً أكاديمياً بل هو شعور ديني بشدّة. من الصعب قبول اقتراح أن النبي هو مثال لسلوك جميع المسلمين إلى جانب الاعتقاد بأنه من الخاطئ لرجل مسلم أن يحذو حذو مثله الأعلى بالدخول بطفلة في التاسعة من العمر. هذه الروايات المتنافرة بالنسبة للجهد الكبير الذي بذله العديد بغرض تأكيد وإثبات أنّ عائشة قد بلغت سن المراهقة عندما تمّت الدخلة. أفراد قلّة اقترحوا أنه على المرء قبول روايات البخاري عن الزواج معا لأخذ بعين الاعتبار أن زواج محمد من الصغيرة عائشة هو من بين تلك الأمور التي تختلف فيها العوامل التي تحكمت بأفعال النبي عن تلك التي تحكمت برجال مؤمنون آخرون.[٢] ومع ذلك، على الرغم من أن الروايات في أعمال السيرة النبوية والحديث تتعامل مع زواج محمد من عائشة على أنه شيء جدير بالذكر، نوعاً ما بسبب العديد من العلامات الإلهية التي تدل على الموافقة

---

[١] حول هذه النقطة، انظر موسى، "ديون وأعباء الإسلام الحرج "ص ٢١-٢٣.

[٢] تتعلق معظم هذه القواعد في العدد الكبير من زوجاته، والقيود الموضوعة على قدرته على الزواج بأخريات جديدات، وحريته من جدول زمني صارم بدور كل منهن. انظر علي، "مثالاً جميلا،" ص ٢٧٤-٢٧٥ .



عليه، إلا أنها لا تعتبر أن صغر سنّ عائشة هو ما جعل من الزواج استثنائي وجدير بالذكر.

وسائل أكثر إرضاء تتعلق ببدء النبي حياته الزوجية مع فتاة صغيرة بكل المقاييس، أياً كان عمرها بالتحديد، تتناول الظروف التي حدث في ظلّها هذا الزواج والتي كانت مختلفة جذرياً عن ظروف القرن الواحد والعشرين. وإن كان في الغالبية العظمى من المجتمعات المسلمة اليوم لا يتمّ النظر إلى فتاة في التاسعة من عمرها على أنها شريكة مناسبة للزواج، إلا أنه لم يكن هناك ما هو صادم أو غير لائق اجتماعياً إزاء هكذا تصرّف في القرن السابع في الجزيرة العربية.[1] رغم أن العديد من العرائس المقدمات للمرة الأولى على الزواج لم يكنّ بعمر صغير جداً، لا يبدو بأن كان هناك إثارة للجدل حول الفارق العمري، ويبدو أن بعض صحابة الرسول ارتبطوا بزواج بنفس فارق العمر.[2] مفاهيم الطفولة تختلف كلياً من منطقة إلى أخرى كما أظهرت العديد من الدراسات التاريخية، وقد لا يكون من الملائم فرض مفاهيم حديثة عن البلوغ كمعيار لعقد الزواج الصحيح. الاعتراف بالفرق الشاسع في الأوضاع الاجتماعية التاريخية يمكن أن يكون محرراً، وبداية للنقاشات حول علاقة السابق، وتحديداً السنّة، في السياقات المغايرة جذرياً.

---

(١) لقد سمعت الأدلة القولية، مع ذلك، أن زواج فتيات في مثل هذا السن لا يزال مستمراً في العصر الحديث. وذكرت امرأة سعودية أن جدتها لأمها كانت قد تزوجت في مثل هذا السن. وبالمثل، بعد الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، كان سن الزواج للفتيات (بموافقة الوالدين) قد انخفض إلى تسعة، على الرغم من أنه قد تم رفعه، قانونياً منذ ذلك الحين.

(٢) ذكرت مصادر مختلفة، على سبيل المثال، أن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني ووالد زوجة النبي حفصة، تزوج في وقت لاحق حفيدة الرسول، ولدت لكل من علي وفاطمة.



فقط لأنه لا يجب الحكم على ما كان صالحاً في السابق، لا يعني أنه يجب حجب جميع الأحكام. لا يمكن اعتبار أن الشيء جيّد فقط لأنه مقبول اجتماعيا. كما هو الحال بملك اليمين، فإن التفكير من ناحية البنية الاجتماعية الغير عادلة عوضاً عن الأخطاء الفردية، يمكن أن يوفّر وسيلة مفيدة لإعادة النّظر بمسائل الأخلاق الجنسية.[1] لكن طالما هذه الآلية تتجنب الإشكالية اللاهوتية بأن الرسول قام بشيء قابل للاعتراض، ما الذي تقوله عن الجيد المتأصل بالزواج بين الذكور والنساء من مستويات عمرية وتجارب مختلفة؟ ماذا تقول عن هكذا زيجات اليوم؟ هل يمكن القول أنه في أي مكان - أفغانستان القبلية أو المناطق الريفية في الهند أو في الصحراء العربية - هذه الزيجات هي دائماً غير عادلة بالنسبة للفتيات المشاركة؟ هل يمكن للمرء أن يجادل بأن ينبغي تطبيق مجموعة معايير مختلفة على المسلمين الذين يعيشون في مجتمعات مختلفة، من دون الوقوع في فخ النسبية الأخلاقية المتطرفة المستترة بغطاء التعددية الثقافية؟ للتطرّق إلى هذه المسائل، إن النقاشات الإسلامية عن السنّة بشكل عام وعن زيجات الرسول بشكل خاص بحاجة للتحرك باتّجاه تجاوز الدفاع. الاستنزاف بإطلاق تصورات سلبية

عن الإسلام والمسلمين يمكن أن يودي بالمفكرين إلى غضّ النظر أو تبرير الظلم الذي يحدث بالفعل، والفشل بالمهمة الرئيسية ألا وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن كيف يمكن للمرء معرفة الصواب من الخطأ، والعدل من الظلم؟

[1] Plaskow، Decentering (لا مركزية) الجنس."

الفلاسفة وعلماء الأخلاق، سواء مسلمين وغير مسلمين، انخرطوا لقرون في النقاشات حول ماهية "الخير" وما هو ضروري لل "العدالة". بالنسبة لمعظم المفكرين ما قبل العصر الحديث، كان الرق شيئاً محايداً أخلاقياً؛ إنه يقع ضمن نطاق العدالة – يوفّر حقوق والتزامات ملائمة لأولئك الذين من أوضاع اجتماعية مختلفة. وبالمثل، لم يكن التشابه أو المساواة بالحقوق بين الأزواج والزوجات في الزواج وارد فكرياً. لم يكن الزواج خاصية للحب بين اثنين متساويين، بل كان نوعاً من المقايضة بين أفراد للقيام بأدوار تكميلية؛ كان الحب مكافأة بدلاً من كونه ضرورة.(١) مع هذه المجموعة من التوقعات، يمكن أن تكون الزوجة مميزة بسبب صغر سنّها وعذريتها (روي بأن عائشة تفاخرت بالعذرية، ما ميزها عن زوجات النبي الأخريات، اللاتي كنّ جميعهم متزوجات مسبقاً) عوضاً عن حكمتها وغناها.(٢)

أولئك المسلمين الذين يسعون جاهدين لتحقيق المساواة بين الجنسين، معتبرين إياها عنصراً أساسياً من عناصر العدالة، عليهم التعامل مع القضية الأساسية: ما هي العدالة وعلى أي أسس يمكن للمرء معرفتها؟ هل هي شيء خيّر لأن هذا ما يقوله الله؟ أم أن الله يقول أنها خيّرة لأنها كذلك، بجوهرها؟

---

(١) بعد كتابة ذلك، غمرني شعور مماثل لافت للنظر،أعربت عنه ستيفاني كونتز Coontz (الزواج، والتاريخ، ص ١٩) قائلة: "لا أعتقد أن الناس في الماضي كان لديهم المزيد من السيطرة على قلوبهم أكثر مما نقوم به اليوم أو أنهم كانوا غير قادرين على الحب العميق جداً الذي يأمل العديد من الأفراد الآن في تحقيقه في الزواج. ولكن الحب في الزواج كان يُنظر إليه على سبيل المكافأة، وليس كضرورة".

(٢) ليس ذلك إما الثروة أو الحكمة كانت تافهة، سواء في التاريخ العائلي الخاص للنبي أو في التاريخ الإسلامي بشكل أوسع.



[1] إذا كان ما يقوله الله – وفي الواقع ما يفعله النبي، "المثال الجميل" (سورة ٢١:٣٠)– هو تلقائياً خيّر، إذاً ماذا يحدث عندما يصطدم رأي المرء مع ماهية العدالة والخير؟ التوصل إلى حلّ فعال لهذه المعضلة يتطلب وعياً للتاريخ وقبولاً لدور الوعي الفردي. إذا أراد المرء النظر إلى معايير أخلاقية معينة على أنها مطلقة –مثل ظلم العبودية– سيتوجب عليه القبول بأن الله يتسامح مع الظلم أحياناً. لكن، كون العالم يحتوي بشراً ذوي إرادة حرّة يسمحون بالظلم، هو ليس نفس الأمر لو كانوا السبب بوجوده؛ يستمر الله برفض مسؤوليته بالظلم في السورة القرآنية التي تعلن وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.[2] هذا التأكيد محرّر،

بما معناه أن الله لا يأمر المسلمين بالتصرف بما يتعارض مع ما يمليه الضمير. ومع ذلك، فإنه يعني أيضاً أن مسؤولية أكبر بكثير تقع على عاتق الإنسان الفرد في إصدار الأحكام الأدبية واتخاذ الإجراءات الأخلاقية. الأحكام القرآنية، في

---

(1) هذا رأي تبسيطي بشكل جذري من العصور الوسطى حول نقاش العشرة المعتزلة. يقدم أندرسون ملخصاً للآراء الأساسية للAsharites وMutazilites في الشريعة الإسلامية والعالم الحديث، ص ٩–١٠. هذا المسألة ليست إسلامية فقط. يلخص Lewis.C.S النقاش المسيحي بعبارات مماثلة لافتةٍ للنظر، مثلاً "ما إذا كان الله يأمر بأشياء معينة لأنها على حق، أو ما إذا كانت بعض الأمور على حق لأنها أوامر الله. "*مشكلة الألم*، ص ٩٩. هذه المسائل التي لا تزال تشهد رواجاً اليوم، حتى وإن ظل الجدل غير معلن إلى حد كبير.انظرSquires ، "زواج الشباب لعائشة" للادعاء بأنه "وفقاً لليهودية والمسيحية والإسلام، الصواب والخطأ أمر من الله سبحانه وتعالى. على هذا النحو، لا تتغير الأخلاق مع مرور الوقت على أساس ما لدينا من أهواء، ورغبات، أو حساسيات ثقافية ".

(2) القرآن 117 :3 . 9:70، 101 :11، 16:33، 29:40 و ٣٠:٩. Rahman (الرحمن)، الموضوعات الرئيسية في القرآن، ص ٢٥، تنص على أن "كل [ظلم] هو عمل انعكاسي في الأساس."



هذه الحالة، يجب أن ينظر إليها كنقطة انطلاق فقط للتطوير الأخلاقي الإنساني، وكذلك لتحوّل المجتمع البشري.

٩ نحو الأخلاق الإسلامية للجنس

من المعتاد عنونة القسم الأخير من الكتاب ب"الخلاصة"، ولكنني لم أقوم بذلك هنا. بعيداً عن إنهاء المسيرة، لقد حاولت في هذا الكتاب القيام بخطوة أولى نحو تعريف المشكلة.

والمشكلة كما أراها في الوقت الراهن، هي التالي: أعتقد أنّ التأييد الهادف والتساوي، كلاهما ضروري لأخلاقيات عادلة في العلاقة الحميمية الجنسية، وهي مستحيلة في ظلّ القيود الجنسية القانونية كما حدّدها العلماء المسلمين الكلاسيكيين، الذين آراءهم –المقتبسة والمبنيّة على القرآن والسنّة– تتخلّل كل الخطابات الإسلامية. من الممكن إعادة التفكير في الأخلاق الجنسية الإسلامية لاستيعاب هذه القيم وهناك موارد في النصوص الإسلامية، كل من المنزلة والتفسيرية، لهذا الغرض.

ومع ذلك، لا يمكن بناء المساواة في الأخلاق الجنسية عن طريق المقتطفات؛ منهجية الانتقاء والاختيار، التي تجمع عناصر منفصلة بأساليب ملائمة، لا تكفي لحل القضية الجوهرية التي على المحكّ. نحتاج عوضاً عن هذا إلى النظر بجدية في ما يجعل الجنس حلال بنظر الله. الجواب البديهي "الزواج" لا يجيب على السؤال بالفعل. ما هو نوع الرابط بين الزوجين الذي يشاءه الله؟ هل هو دفع المهر ما يحوّل الإتصال الغير مشروع إلى اتّحاد محترم؟ هل هو حق العريس بالتنصل من القضاء؟ رخصة زواج مدني؟ موافقة والد العروس؟ مراسم للإشهار؟ الالتزام الصادق بين من سيتزوجوا؟ جميع هذه الأشياء؟ شيء مختلف كلياً؟ عندما يتمّ تحديد ما يجعل من الجنس حلال، ما



الذي يجعله جيّد؟ لا أقصد بهذا الجنس الممتع جسدياً، رغم أن المتعة ضرورية بالتأكيد، لكن أقصد الجنس الذي

يجسّد من بين الفضائل الأخرى، العطف، الإنصاف، الرحمة، والعطاء.[١] كل هذا ضروري إذا أراد المرء الارتقاء إلى الزواج المثالي المنصوص في التصريح القرآني بأن الله "خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً."[٢]

بالتأكيد، وعلى الرغم من هذا الوصف القوي والمؤثر (والمحايد بين الجنسين!) عن الهدف الإلهي من الزواج، يتضمّن القرآن أيضاً أحكاماً تراتبية وذكورية عن الزواج والجنس. السنّة النبوية كما هو مسجلفي الحديث تحتوي على تذكير جميل للرجل بالاهتمام بمتعة النساء ومشاعر المرأة الحساسة، لكن المصادر نفسها فيها إشارات مهينة عن النساء كأشياء خاضعة لرغبة الذكر. الفقهاء المسلمون الذين حضّو االرجال مراراً على معاملة زوجاتهم بلطف، والاهتمام بحاجتهم للجنس والمشاركة، وعدم إساءة استخدامهم لسطاتهم بالطلاق، فعلوا هذا في إطار منطقي اعتبر أن الإتحاد الجنسي المشروع مستحيل لو لم تترسخ السيطرة الحصرية للرجل على القدرة الجنسية والإنجابية للمرأة عبر الزواج أو العبودية، التي ناقشوها مستخدمين المصطلحات نفسها. وبالنظر إلى النماذج المتنافسة عن الجنس الملائم والعلاقات الجنسية بين وداخل

---

[١] تصريحات Sheila Briggs (شيلا بريغز)، مشروع ندوة الأخلاقيات الجنسية النسوية II، جامعة براندايز، أيلول ٢٠٠٤. انظر أيضا جوديث " Plaskow، عدم مركزية الجنس "، " السلطة والمقاومة والتحول "، وقدوم ليليث (وحش الليل).

[٢] القرآن 30:21 .



هذه النصوص المعقدة، كيف يمكن للمسلمين الاستفادة من المصادر بطريقة متماسكة لاتخاذ قرارات أخلاقية شرعية عن حياتنا الحميمية؟

طريقتي في تأطير المسألة تفترض مسبقاً أن المسلمين سوف سينكبّون على عملية التفكّر هذه بداية بشكل فردي، من أجلنا وفي الحوار مع المقربين منّا. هذا لا يعني أن المنظمات الدينية غير هامّة؛هناك مفكرون ممن أفكارهم ذات انتشار واسع في الغرب تماماً كما هي في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية، وبالنسبة لنا، نحن محظوظون بما يكفي ليكون لدينا إمام محترم أو شخصية روحية أخرى فيجامعنا أو في مجتمعنا، هو -أو ربما هي- يمكن أن يكون مصدراً موثوقاً. لكن، في حين أن هناك بعض المؤسسات الرسمية للتعليم الديني الإسلامي في الولايات المتحدة، إلا أن معظم أولئك الذين يتحدثون عن الإسلام (أو للإسلام) ليس لديهم أوراق خاصة تؤهلهم للقيام بذلك. غالباً ما يقال أن ليس هناك رجال دين في الإسلام. على الرغم من أن هذا صحيح من الناحية التقنية، فقد خصصت الأجيال السابقة في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة دوراً خاصا للعلماء. في الغرب، ليس هناك هكذا فئة من

الأفراد ليقوموا بدور بمثابة مرساة أو كبح لنقاشات المسلمين الخاصة أو العامة عن هذه القضايا المعقدة. في الواقع، كان هناك نقاش علني نوعاً ما حول الدور الذي على رجال الدين القيام به في حياة المسلمين في الغرب، وعن كيفية اختيارهم وتدريبهم، وختاماً عن ماهية السلطة التي يجب عليهم ممارستها. بدأت محادثة مقتضبة في عام ٢٠٠٥، أثارها الجدل حول قيادة صلاة الإناث، لكنها لم تتطور بعدإلى هذا النوع من النقاش الأوسع اللازم لعمليات الاستكشاف الكامل للمسائل الرئيسية المحيطة بالسلطة والمؤسسات الدينية



الإسلامية في الولايات المتحدة. ومع ذلك، حتى البنية الرسمية للسلطة الدينية لاتلغي حاجة الأفراد المسلمين بأن يكونوا أكثر اطلاعاً وبشكل أكبر على القضايا الحيوية.

إعادة التفسير هو ليس مجرد مشروع فردي، ليتم تطبيقه في حياة الفرد الخاصة؛ يجب أيضاً أن يكون عملاً جماعياً للعلماء للتفكير، الحديث، والكتابة معاً بترابط وتناغم. النساء المسلمات أصبحن جزء من التراث الفكري الإسلامي، وبهذا، بدؤوا بالضغط على حدوده وإعادة تشكيل معالمه.[1] حين نخوض بعمق أكثر بالإرث الفكري لقرون من المفكرين الإسلام، يجب علينا أن لا نتعامل مع الحديث برومانسية كما هو عليه، ولا أن نتفاءل بشكل أعمى باحتمالات التحوّل فيه. الأهم، بينما نفضح مفاهيم القرآن والحديث التي تحدّ من شأن وتكره المرأة، رافضين رؤية تفسيرات القرون الوسطى لها المتزامنة مع الوحي، يجب علينا أن لا ننسب لقراءاتنا نفس القناعة المطلقة التي ننتقدها بالآخرين. يجب أن نتحمل مسؤولية اتخاذ خيارات معيّنة –ويجب أن نعترف بأنها خيارات تفسيرية، وليست مجرد تأكيد متكرر لـ "ما يقوله الإسلام."

في مشروع التفسير هذا، يجب علينا أيضاً أن ندرك أنه بما يخص الأخلاق الجنسية، القرآن نفسه يطرح تحديات لأولئك الملتزمين بالمساواة الاجتماعية والعلاقات الحميمية. لا يمكن أن تقتصر العلاجات الفعالة لنصوص القرآن

---

(1) العمل خارج نقاش Alasdair MacIntyre's (السدير ماغنتاير) للتقاليد، قدّم إدوارد تعريفاً مفيداً: "التقليد ليس نتاجاً تاريخياً بقدر ما هو العملية التاريخية التي يتفاعل فيها البشر، من خلالها مع بعضهم البعض في سياقات اجتماعية منفصلة، يخترعون، ويحتضنون، ويرثون شيئاً ما يهتمون به ويجادلون من أجله، سواء صراحة أو لا." Curtis, (كورتيس)، الإسلام في أمريكا السوداء، ص ٤.



على العرض الانتقائي لآيات المساواة بمعزل عن سياقها الديني الأوسع. هكذا نهج هو غير صادق وغير مجدي بالنهاية؛ النقاشات حول المساواة بين الذكر والأنثى المبنية على التجنّب الممنهج

للآيات الغير مرضية سيتعثر بأول مواجهة مع ما يعزّز التراتبية والتمييز الجنسي بين الذكر والأنثى، الشيء الذي يتمنى العديد من الإصلاحيين إزالته. من هنا يمكن للمناهج الفقهية تقديم الكثير للنساء المسلمات. ليس لأن الأحكام الفقهية تدعو للمساواة –بالنسبة لغالبيتها، هي ليست كذلك عندما يتعلق الموضوع بالجنسين والجنس– بل لأن الطرق التي ربط فيها الفقهاء النصوص المصدر بالسياق الاجتماعي تظهر أن الشريعة التي بنوها كانت "دائماً ومسبقاً" معرّضة لفعل التفسير. ممارستهم مخوّلة من المنطق البشري التفسيري المقتدى به وتوفر نموذجاً مفيداً للحوار البنّاء بين المصادر النصيّة والعرف الاجتماعي، وهو الأمر الذي لطالما كان ذي أهمية كبيرة عندما يتعلق الموضوع بالجنس والحميمية.

هناك، ولطالما كان هناك عناصر قويّة تقدّر الجنس داخل القواعد الإسلامية، باعتباره حاجة إنسانية ولمحة من نعيم الجنة على حدّ سواء. الجنس ذو أهمية كبيرة ويحتاج إلى تنظيم ليس بقليل لارتباطه بالمقدس. كما يشير زئيف ماغن، "الجنس والروحانية هما من الممارسات الشائعة التي تمارس بلا قيود؛ الشريعة تحدّد القواعد لكل منهما وبهذا تجعلهما ممكنين."[1] كيف إذاً يمكن للمرأة التفكير بالحميمية الجنسية ضمن إطار الوحي الإلهي للبشرية دون أن تكون محدودة بسبب المفاهيم الذكورية التي تنكر على المرأة تجربتها وقدراتها

---

[1] ماغن، فضائل الجسد، ص ٢٨٢.

كإنسان كامل أخلاقياً وجنسياً؟ من السهل إيجاد ما يدعم المرأة كإنسان غير ناقص وكامل أخلاقياً في الوحي؛ الأمر يشكل تحدّياً، إلّا أنه ليس من المستحيل رؤية المرأة ككائن جنسي كامل بشكل يدرك وضعها في إطار العوامل الأخلاقية. لا بد من بذل الاهتمام والبحث عن هذه العناصر في كتب الحديث، وإيجاد مبررات للخيارات. مناشدة المبادئ الخالدة عوضاً عن أحداث تاريخية معينة ضروري في الإستراتيجية التفسيرية. لكن يتوجّب على المرء الاستعداد للتعريف والدفاع عن المبادئ المختارة التي تمّ ترويجها بهذه الطريقة. على سبيل المثال، يجب الدفاع وليس مجرّد التأكيد، عن ضرورة المساواة كعنصر من عناصر العدالة. النقاشات بين المناهضين للمرأة،الإصلاحيين، الليبراليين، والمسلمين التقدميّين يجب أن تستمر بتصعيد الإشكال الفلسفي والأخلاقي. التضرّعات

المبسّطة للعدل والإنصاف غير كافية بدون النظر في العديد من الطرق التي قامت عليها تلك الأحكام واحتفظت بمفاهيمها على مرّ التاريخ الإسلامي. مما يعني جزئياً، العمل على الإرث المفاهيمي للأجيال السابقة من المفكرين الذين تصدوا لهذه المسائل. رغم أن هناك ما يجب قوله حول نهج "جديد" للقرآن، إلّا أنّ هناك ثروة من المواد التي تدعو للتفكّر والتي تتعلق مباشرة بقضايا جوهرية لأولئك الذين يسعون إلى المساواة بالعلاقات الاجتماعية اليوم. وهناك الكثير ليقال عن عدم الحاجة إلى تضييع الوقت في اختراع ما هو موجود مسبقاً. من المهم أن ندرك مع هذا أنه لو كان علماء الدين المدربين فقط (أياً كان معنى هذا) هم الذين يعتبروا قادرين على الانخراط في نقاشات حول كيفية سلوك المسلمين في حياتهم الحميمية، وكيفية تنظيم الأسرة



المسلمة، لاستبعدت المرأة إلى حد كبير من صفوف هؤلاء الذين يملكون المعرفة الدينية. رغم أنه نظرياً لا توجد قيود على مشاركة المرأة في الجهود العلمية —وعدد من النساء في الماضي والحاضر عرفوا كفقهاء في الدين[1]— إلا أنه عملياً، هناك عقبات كبيرة تعيق تعليم الإناث ضمن إطار المدرسة. وبالمثل، هناك اعتبارات اجتماعية تحول دون نسب السلطة الدينية إلى النساء. إذا كانت المعرفة الضليعة بالأحاديث الكلاسيكية مطلوبة لتعتبر موثوقاً، عندها ستكون المرأة مهمّشة هذا إذا لم تستبعد كلياً من الإصلاحات التفسيرية. ومن الهام جداً أن تكون النساء، اللاتي يختلفن عن الرجال باهتماماتهم وآرائهم، من بين أولئك المنخرطين بتجديد الفكر الأخلاقي الخاص بمواضيع تتعلق بالزواج والجنس.

أما بالنسبة لمسألة النفوذ والسلطة الدينية، فمن المهم أن نلاحظ أن العديد من المفكرين والكتاب المسلمين الذين يعتبروا فقهاء، والذين يكتبون ويتكلمون من موضع سلطة، هم نفسهم ليسوا راسخين كلياً بالأحاديث الكلاسيكية؛ هم على علاقة انتقائية وغير متماسكة بالشريعة والتفسير النصّي. (كما يشير أبو الفضل، "العلاقات بين المعرفة التقليدية، والتراث التأويلي، والمسلمين الذي يعيشون في الولايات المتّحدة قد قطعت تماماً."[2] لكن، لأن وجهات نظرهم متطابقة مع الحكمة التقليدية حول ما ه

"إسلامي" —أو لأن ذكورتهم وخلفيتهم العرقيّة تمنحهم بيئة للسلطة— لا يتمّ التشكيك في تصريحاتهم. هناك بعض العلماء ذوي معرفة راسخة

---

[1] انظر، على سبيل المثال، Roded، *المرأة في محتويات السيرة الذاتية الإسلامية*، ص ٦٣-٨٩.

[2] أبو الفضل، الوثوقية والسلطوية في الخطابات الإسلامية، ص ١٣.



بالحديث ومنخرطين أيضاً بالحداثة بطريقة مدروسة ومعقدة، إلّا أنهم للأسف قليلون نسبيّاً مقارنة مع المجموعة الأكبر لأولئك الذين يتحدثون بطريقة مبتذلة في مواضيع تتعلق بالجنس والجنسية تحديداً، ويقومون بتعميمات إقصائية عن النساء، الفئة الجنسية، وعن الإسلام الذي لا يسمح بالتحريف، الجدل، أو التغيير. وكان جزء من هدف هذا الكتاب هو تسليط الضوء على التناقضات الملفتة بالطريقة التي تمّت فيها معالجة العديد من المواضيع المثيرة للجدل في أعمال كتّاب معينين، والأهم في خطابات تقليدية معينة. بالإشارة إلى هذه التناقضات والتقلبات، يمكن طعن وربما تعرية بعض الخطابات المهيمنة. إذا كان هناك من يصرّ على أن الزوجة يجب أن تكون متاحة جنسياً لزوجها بشكل مستمر لأن البخاري يحتوي على ما قاله النبيّ بهذا الشأن، على المرء التساؤل إذا كان أيضاً يقبل بصحة ما سجل البخاري عن دخول الرسول بعائشة عندما كانت بالتاسعة من عمرها. إذا كان هناك من يصرّ على أنّ تعدّد الزوجات صالح لكل زمان ومكان لأن القرآن حلّله، على المرء التساؤل عما إذا كان يصدق الشيء نفسه عن ملك اليمين. هكذا مفارقات لا تحلّ محلّ التنقيب المنهجي والدلالي للمواضيع المطروحة؛ هي عوضاً عن ذلك تقوم بتوجيه الصدمة إلى الطرف المحاور، وتودي به إلى النظر إلى الموضوع على أنه مألوف دون إضفاء قشرة مريحة من الحكمة التقليدية الدفاعية. لا ينبغي التّوقف عند المقارنات القاسية حين يتعلق الأمر بالقضايا المعقدة، بل يجب استخدام تلك المقارنات (لإعادة) طرح الأسئلة الراكدة عن الصلاحية الأزليّة لنقاط معيّنة في القرآن والحديث.



من الضروري حرية التعامل مع القرآن والحديث ليس على أنهم مخزون من الأحكام التي يجب تطبيقها حرفياً في كل زمان ومكان، بل باعتبارهم مصادر لتوجيه المسلمين لتحويل مجتمعاتهم باتّجاه الإنصاف والعدالة. ينبغي أن يتمكن الأفراد من تحمّل المسؤولية حيال القيام بالتفسير، عوضاً عن إصرارهم بأنّهم يقومون فقط بما يتطلبه "الإسلام." في الواقع، إنّ الشرط المسبق لبقاء الإسلام صائباً هو تغيير مفاهيم المسلمين على مدى الزمان و المكان. يفترض أن عاش الإسلام في التاريخ، وقام البشر، للأفضل أو للأسوأ، باتّخاذ دور الممثلين الأرضيين لله. لا يمكن إكمال ذلك الدور بمجرد تنفيذ الأوامر، بل يجب أن ينطوي على ممارسة المبادرة، الحكم، والضمير. وهذا الأمر ليس مهماً فقط على صعيد الإصلاح الاجتماعي، ولكن؛ على الرأي المحافظ بأن الأسرة هي حجر الأساس في المجتمع وتحتاج اهتمام حقيقي. القيم التي يتمّ تعليمها والحيّة بشكل خاص في السياق الحميمي، يجب أن توجّه عن طريق التفكّر الأخلاقي العميق بالغرض الإلهي الأسمى من حياة البشر على الأرض: الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، فعل الخير، ومعرفة الله دوماً.





(قائمة المراجع)

النصوص الكلاسيكية والقانونية باللغة العربية والترجمة

ملاحظة: تم في الترتيب الأبجدي ، تجاهل كل من البادئة آل والحرف عين

____ أبو داود سليمان بن **الأشعث** السجستاني، سنن أبي داود، مجلدان. القاهرة ١٩٥٢،

____ بخاري، [محمد بن إسماعيل]، ترجمة معاني صحيح البخاري، عربي- إنجليزي، ٨ مجلدات، ترجمة ، محمد محسن خان، طبعة منقحة. نيودلهي: كتاب بهافان، ١٩٨٧.

____ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، *الكبائر*، القاهرة: دار البيان آل حديثة ، ٢٠٠١. ____ الغزالي، أبو حامد. حسن سير الزواج في الإسلام (أدب النكاح)، الكتاب الثاني عشر لإحياء علوم الدين، ترجمة، مهتار هولندا، فورت لودرديل (فلوريدا)، دار الباز للنشر ١٩٩٨.

____ الزواج والجنس في الإسلام: ترجمة لكتاب الغزالي حول آداب النكاح من الإحياء، تنقيح وترجمة مادلين فرح، مدينة سولت لايك: جامعة ولاية يوتا للصحافة ، ١٩٨٤.

____ إحياءً لعلوم الدين ، بيروت، دار الأرقم ١٩٩٨.



___ حصكفي، محمد علاء مسعود الدين، الدر المختار، كونها تعليق من Tanvirul أبصار محمد بن عبد الله تمرتاشي ، ترجمة . ب.م . دايال، (ترجمة إنجليزية مع نص عربي) نيودلهي، كتاب بهافان ١٩٩٢ [١٩١٣].

___ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار، على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٤.

___ أبي شيبة بن أبي بكر عبد الله بن محمد. الكتب المصنفة في الأحاديث والآثار، ٩ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية ،١٩٩٥.

___ ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، وآخرون، الفتاوى الإسلامية فيما يتعلق بالمرأة:

___ أحكام الشريعة الإسلامية منحت به من قبل مفتي المملكة العربية السعودية الشيخ ابن باز، الشيخ ابن Uthaimin الشيخ ابن جبرين وغيرهم بشأن المسائل المتعلقة بالنساء، جمعه محمد بن عبد العزيز المسند، ترجمة، جمال الدين م. برابوزو، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار السلام ، ١٩٩٦.

___ابن باز، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله، وآخرون، الفتاوى الإسلامية: الأحكام الإسلامية، مجلدات تمَ جمعها من قبل محمد بن عبد العزيز المسند، الرياض، دار السلام عام ٢٠٠٢.

___ ابن حنبل، انظر Spectorsky.



ـــــ ابن كثير. حياة النبي محمد (السيرة النبوية)، ٤ مجلدات، ترجمة . Trevor Le Gassick، قراءة (UK)، مركز من أجل المساهمة الإسلامية في الحضارة، غارنيه النشر، ٢٠٠٠.

ـــــ ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تنقيح محمد فؤاد عبد الباقي، [القاهرة]، دار إحياء الكتب العربية،١٩٥٢.

ـــــ ابن النقيب المصري، انظر كيلر.

ـــــ ابن رشد.The Distinguished Jurist's Primer ، ترجمة بداية المجتهد.

ـــــ المجلدان الأول والثاني، ترجمة عمران خان إحسان نيازي، القراءة (UK): قراءة (UK)، مركز المساهمة الإسلامية في الحضارة، غارنيه النشر، ١٩٩٤-١٩٩٦.

ـــــ ابن تيمية، أحمد بن 'عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، القاهرة، كردستان العلمية، ١٩٤٨.

ـــــ الجاحظ. الرصانة والطرب، مختارات من كتابات قصيرة للجاحظ، ترجمة جيم كولفيل. لندن: كيغان بول، ٢٠٠٢.

ـــــ تسعة مقالات للجاحظ، الدراسات الجامعية، السلسلة السابعة، اللاهوت والدين، ترجمة، وليام م. هاتشينز. نيويورك: بيتر لانج ١٩٨٩- (القاضي خان). فتاوى-Iقاضي خان، مع النص العربي، متعلق بالقانون

المحمدي عن الزواج، والصداق والطلاق، الشرعية والوصاية على القصر، وفقا لSoonnees، (محاضرات طاغور في القانون) فخر الدين حسن بن منصور- الوزجندي الفرغني (قاضي خان)؛ ترجمة وتنقيح، محمد بن يوسف خان بهادور وولاية حسين، نيودلهي، كتاب بهافان ١٩٩٤ [١٩٧٧].

____ كيلر، Nuh Ha Mim (ترجمة وتنقيح). أحمد بن النقيب المصري، دليل المسافر، دليل كلاسيكي للقانون الإسلامي المقدس، بيلتسفيل (MD)، منشورات الأمانة ١٩٩٤ [١٩٩١].

Laoust, Henri. *Le Precis de Droit d'Ibn Qudama*. بيروت، المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥٠.

____ مالك بن أنس،المعطى، ترجمة عائشة عبد الرحمن في-Tarjumana ويعقوب جونسون، تنقيح ، إدريس ميرز، نورويتش (UK): الديوان عام ١٩٨٢.

Marghinani (مارغيناني) ، علي بن أبي بكر. الهداية، أو المرشد: تعليق على قوانين Mussulman ، الطبعة الثانية، ترجمت تشارلز هاملتون، الفهرس، ستانديش غروف غرادي، ١٩٥٧، طبع في لاهور، دار الكتاب الرئيسي، ١٩٧٥.

____ مسلم [ابن. الحجاج القشيري]، صحيح مسلم، عبارة عن تقاليد من أقوال وأفعال النبي محمد كما رواه أصحابه وجمعت تحت عنوان *الجامع*



الصحيح، ٤ مجلدات، ترجمة 'عبد الحميد صديقي، نيودلهي، كتاب بهافان ١٩٩٥ [١٩٧٧].

ـــــ صحيح مسلم، ٨ مجلدات. في الاثنين، مصر، مكتبة ومثوبة محمد علي صبيح وأولاده، بدون تاريخ [١٩٦٣؟].

ـــــ المزني، إسماعيل بن يحيى. المختصر المزني "العلوم، نشر المجلد ٩ من كتاب الشافعي، *الأم*.النسائي، أحمد بن شعيب، أحمد بن شعيب. سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، ٨ مجلدات، في ٤، تنقيح حسن محمد المسعودي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ [١٩٣٠؟].

ـــــ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، ٩ مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.

ـــــ كتاب اختلاف مالك والشافعي، في شرحه، الأم، المجلد ٧.

Spectorsky، سوزان. (تنقيح وترجمة)، فصول الزواج والطلاق، ردود ابن حنبل وابن رواحه (Rahwayh). أوستن، مطبعة جامعة تكساس ١٩٩٢.

ـــــ الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، تنقيح، أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبوعة مصطفى البابي،١٩٣٧.

ـــــ *الترجمات القرآنية :*



-عبد الحليم، م.أ.س. القرآن الكريم، ترجمة جديدة، أوكسفورد، جامعة أكسفورد للصحافة ٢٠٠٤.

-علي، عبد الله يوسف، القرآن الكريم، نص الترجمة والتعليق. نسخ منقحة ، برنتوود (MD)، شركة أمانة عام ١٩٨٩ .

-علي احمد. القرآن: ترجمة معاصرة، برينستون (نيو جيرسي)، برنستون مطبعة جامعة ١٩٨٨ .

-أربيري، آرثر J. تفسير القرآن. لندن: ألن أند أنوين، نيويورك، ماكميلان [١٩٥٥].

-أسد محمد، في رسالة للقرآن، Bitton (بيتون)، بريستول (بريطانيا)، مؤسسة الكتاب، ٢٠٠٣ [١٩٨٠].

-كليري(Cleary)، توماس، القرآن الكريم، ترجمة جديدة، Starlatch للصحافة ٢٠٠٤.

-داود، ولاية نيوجرسي القرآن، المراجعة الخامسة، لندن ونيويورك، (Penguin) البطريق ١٩٩٠.

-بيكثال، مرمدوك، القرآن الكريم، ألباني (نيويورك)، جامعة ولاية نيويورك للصحافة ١٩٧٦ .



-شاكر م.ه.. القرآن الكريم، ٨ نسخ. الولايات المتحدة، إلمهورست (نيويورك)، شركة Tahrike Tarsile القرآن، ١٩٩٣.



مصادر أخرى:

ملاحظة: تم في الترتيب الأبجدي ، تجاهل كل من البادئة آل والحرف عين

____ عبد الله، أسامة "ردي على كذبة " المتحرش بالطفل" ضد حبيبنا النبي محمد HTTP: //www.answering-christianity" كوم / aisha.htm (آخر زيارة ١٧/٤/٢٠٠٦).

____ عبد الغفور، Saleemah (سليمه) (تنقيح)، ليعيش الإسلام بصوت عال، المرأة المسلمة الأمريكية تتكلم، بوسطن، بيكون برس، ٢٠٠٥.

____ عبد الرءوف محمد، الزواج في الإسلام، دليل ، الإسكندرية (VA)، السعداوي للنشر، ٢٠٠٠ [١٩٧٢].

____(عبد الرءوف محمد)، وجهة النظر الإسلامية للمرأة والأسرة، نيويورك، روبرت سبيللر (Speller) وأولاده ، ١٩٧٧.

____أبو الفضل خالد، السرقة العظمى، مصارعة الإسلام من المتطرفين، سان فرانسيسكو، هاربر سان فرانسيسكو، ٢٠٠٥.

____*الوثوقية والسلطوية في الخطابات الإسلامية*: دراسة حالة معاصرة (النسخة الثالثة). الاسكندرية (VA): منشورات السعداوي ٢٠٠٢.

____والله وحده يعلم الجند: *الوثوقية والسلطوية في الخطابات الإسلامية*، لانهام (MD)، مطبعة الجامعة الأمريكية، ٢٠٠١.



ـــــ مؤتمر الكتب، البحث عن الجمال في الإسلام، لانهام (MD): جامعة الصحافة الأمريكية، ٢٠٠١.

ـــــ التحدث باسم الله قانون الإسلامية، السلطة، والمرأة، أكسفورد، منشورات العالم الواحد، ٢٠٠١.

--- أبو جيديري، هبة، "في الجنس والأسرة"، وفي الفكر الإسلامي في القرن العشرين، تنقيح، التاجي الفاروقي ونافع ٢٢٣-٢٥٩.

ـــــ أبو أشرف، روجايا مصطفى، "**التخفيضات الفاضلة**، ختان الإناث في علم الوجود الأفريقي "الاختلافات: مجلة الدراسات الثقافية النسوية، ١٢/١ (٢٠٠١)، ١١٢-٤٠.

ـــــ (تنقيح)، ختان الإناث، وجهات نظر متعددة الثقافات، جامعة فيلادلفيا بنسلفانيا الصحافة، سيصدر قريبا ٢٠٠٦، أبو ساحليه، سامي.أ. الذيب، "للتشويه باسم يهوه الرب أو الله، شرعنة ختان الذكور والإناث "الطب والقانون، ١٣ / ٧-٨ (١٩٩٤): ٥٧٥-٦٢٢، متاح أيضا على الإنترنت على www.cirp.org/library/cultural/aldeeb1/ (آخر زيارة ٢١/٣/٢٠٠٤).

ـــــ"يهوه، ابن عم الله، والتشويهات الجنسية،" وفي التشويهات الجنسية، مأساة إنسانية. تنقيح ، C. Denniston George ومارلين فاير ميلوس، نيويورك ولندن، بلينيوم الصحافة ١٩٩٧، ٤١-٦٢.



____ أحمد، عمادالدين، "ختان الإناث: منظور إسلامي"، منارة كتيب معهد الحرية # ١، http://www.minaret.org/fgmp.(آخر زيارة ١٥/١/٢٠٠٤).

____ أحمد، ليلى، عبور الحدود، من القاهرة إلى أمريكا،رحلة امرأة، نيويورك، فارار، شتراوس وجيرو، ١٩٩٩.

____ المرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام، الجذور التاريخية للنقاش الحديث، نيو هيفن (CT)، مطبعة جامعة ييل، ١٩٩٢.

____ أحمد السبيل، "لماذا تزوج النبي محمد الشابة عائشة الصدّيقة؟www.iol.ie/~afifi/BICNews/Sabeel/sabeel6.htm". تاريخ ٢٩/٤/١٩٩٨ (آخر زيارة ١٤/٩/٢٠٠٣).

____ العلواني، طه جابر، "فقه الأقليات (١ من ٣)،" موجز ويب من عمر ترزي.

http://www.isna.net/services/library/papers/fiqh/FiqhofMinorities1.html (آخر زيارة ٦/٦/٢٠٠٤).

____ الجار، حامد، الوهابية، بحث نقدي، أونيونتا (NY)، المنشورات الإسلامية الدولية ، ٢٠٠٢.

____ القصيبي، غازي أ. ثورة في السنة النبوية، ترجمة ليزلي ماكلوكلين، لندن، دار الساقي ٢٠٠٤ [١٩٨٨].



___ علي، كيسيا، "المرأة والجنس، Ta'a (الطاعة)، والنشوز (العصيان) في الخطابات الإسلامية "، وفي موسوعة المرأة والثقافة الإسلامية، تنقيح سعاد جوزيف، ليدن، بريل، سيصدر قريباً.

___ "مثال جميل"، النبي محمد كنموذج للأزواج المسلمين "الدراسات الإسلامية، ٤٣/٢ (٢٠٠٤): ٢٧٣-٢٩١.

___ "المسلمون التقدميون والفقه الإسلامي: ضرورة التعامل الدقيق مع الزواج وقانون الطلاق". في المسلمين التقدميين، تنقيح الصافي، ١٦٣-١٨٩.

___ "المال والجنس، والقوة : الطبيعة التعاقدية للزواج في الفقه الإسلامية في الفترة التكوينية، " جامعة ديوك أطروحة دكتوراه ، ٢٠٠٢، عمار، نوال ه. "في ظل الأهرامات، العنف المنزلي في مصر،"المجلة الدولية للدراسات المتعلقة بالضحايا، ٧ / ١-٣، ٢٩-٤٦.

___ أندرسون، J.N.D. الشريعة الإسلامية في العالم المعاصر، نيويورك، جامعة نيويورك للصحافة، ١٩٥٩.

___ أنطون، ريتشارد ت. "المحكمة الإسلامية، والقاضي الإسلامي، وتوطين التقاليد، دراسة حالة من الأردن، "المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، ١٢/٤ (١٩٨٠)، ٤٥٥-٤٦٧.

___ أرشارد (Archard)، ديفيد. القبول الجنسي، بولدر (CO)، ويستفيو برس ١٩٩٨،



ـــــ الأيوبي، الزهراء، "المرأة الأمريكية المسلمة تفاوض على الطلاق،" جامعة براندیز تكرم أطروحة جامعية، ٢٠٠٦.

ـــــعزام، هينا، "العنف الجنسي في الشريعة الإسلامية، من الأسس الخطابية إلى المالكية الكلاسيكية النطق، "دكتوراه جامعة ديوك أطروحة، قيد الإنجاز.

عزيز، زاهد، شركات، "سن عائشة في وقت الزواج." www.muslim.org/islam/عائشة-age.html (من موقع الأحمدية أنجومان Isha'at الإسلام لاهور شركة U.S.A، أخر زيارة ٢٦/١/٢٠٠٤)

ـــــ بي بي سي نيوز، " سعودي يضع عينه على العروس رقم ٦٠." ١٧ آذار ٢٠٠٤؛ http://news.bbc.co.uk/ (آخر زيارة ٢٦/١/ ٢٠٠٤).

ـــــ بدوي، جمال، مكانة المرأة في الإسلام، بلينفيلد (IN): MSA) من الولايات المتحدة وكندا، بدون تاريخ [١٩٧١].

ـــــ "الملحق، قضية ختان الإناث"، مقتطف من العدالة الجنسية في الإسلام؛ مستنسخة عن http://www.soundvision.com/info/gender/femalecircumcision.asp (آخر زيارة ١٧/٧/ ٢٠٠٤).

ـــــ بيلي، شيرون، الأخلاق الجنسية، وجهة نظر مسيحية، نيويورك، شركة ماكميلان، ١٩٦٣.



Barazangi (برزنجي) ، نعمت حافظ، هوية المرأة والقرآن، غاينيسفيل، جامعة الصحافة ولاية فلوريدا،٢٠٠٥.

____ بارلاس، أسماء، "تأويل أمينة ودود للقرآن، إعادة قراءة المرأة للنصوص المقدسة ، *المفكرون المسلمون الحديثون والقرآن*، تنقيح ، س. التاجي الفاروقي، لندن، مطبعة جامعة أكسفورد / معهد الدراسات الإسماعيلية ٢٠٠٤، ٩٧-١٢٣.

____ "النساء المؤمنات" في الإسلام، التفسيرات البطريركية للقرآن الكريم، أوستن، مطبعة جامعة تكساس عام ٢٠٠٢.

____ بايمان (Bayman) ، هنري، سر الإسلام، الحب والقانون في دين الأخلاق، بيركلي (CA)، كتب شمال الأطلسي، ٢٠٠٣.

____ بيستون، أ. ف.ل. استعراض تسعة مقالات من الجاحظ، مجلة الأدب العربي، ٢٠: ٢٠٠-٢٠٩.

--- بيركي (Berkey) ، جوناثان ب. " تقييد الختان: ختان الأنثى وثقافة الإقامة في القرون الوسطى في الشرق الأدنى. "المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط ، ١/٢٨ (١٩٩٦): ١٩-٣٨.

____ بيرنشتاين، اليزابيث ووري شافنير (منقحون)، تنظم الجنس، سياسة العلاقة الحميمة والهوية، نيويورك، روتليدج ٢٠٠٥.

--- بلاكبيرن، سيمون، الشهوة. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤.



ـــــ بودهيبة، عبد الوهاب، الحياة الجنسية في الإسلام، ترجمة آلان شيريدان، بوسطن: كيغان بول، 1985.

ـــــ بوين (Bowen)، دونا لي، "الآراء القضائية الإسلامية المتعلقة بمركز النساء كما يتبين من حالة "العزل"، مجلة دراسات الشرق الأدنى،٤٠/٤ (١٩٨١): ٣٢٣-٨.

ـــــ بويارين (Boyarin) ، دانيال. راديكالي يهودي: بول وسياسة الهوية، بيركلي: جامعة كاليفورنيا للصحافة عام ١٩٩٤.

ـــــ Carnal Israel: قراءة الجنس في الثقافة التلمودية، بيركلي، جامعة كاليفورنيا للصحافة، ١٩٩٣.

ـــــ بروكوب (Brockopp)، جوناثان E. (تنقيح)، الأخلاق الإسلامية للحياة: الإجهاض والحرب والقتل الرحيم، كولومبيا، جامعة ساوث كارولينا للصحافة، ٢٠٠٣.

Brockopp، جوناثان E. " عيش الحياة وإنقاذ الحياة"، في الأخلاق الإسلامية للحياة. تنقيح، شرح، ١-١٩.

ـــــ القانون المالكي الأول، ابن عبد الحكم وله خلاصته الرئيسية، عن الفقه، ليدن، بريل ٢٠٠٠.

ـــــ بروكس، جيرالدين، تسعة أجزاء من الرغبة، العالم الخفي للمرأة المسلمة، نيويورك، كتب (Anchor) المرساة عام ١٩٩٥.



ـــــ بروتين(Brooten) ، برناديت .ج، الحب بين النساء ، الردود المسيحية المبكرة على الاشتهاء المماثل للأنثى، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٩٨.

ـــــ براون، دانيال، "انتصار النصوصية، مذهب النسخ والنقاد الحديثين لهذا المذهب"، لدى التنقيح من قبل In Earle H. Waugh and Frederick M. Denny. تشكيل الخطاب الإسلامي الأمريكي، نصب تذكاري لفضل الرحمن، أتلانتا، علماء الصحافة ١٩٩٨: ٤٩-٦٦.

ـــــ بروندج، جيمس أ، إعادة التفكير في التقاليد في الفكر الإسلامي الحديث. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبردج ١٩٩٦، " الموافقة الضمنية على الجماع،" الموافقة والإكراه على الجنس والزواج. تنقيح أ. ليو، 56-245.

ـــــ مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية (CAIR)، "طلب الرئيس بوش بالتبرؤ من التصريحات المعادية للمسلمين، "-http://cair net.org/default.asp؟Page= ٨٣٨ & theType = NR (آخر زيارة ٦/٤/٢٠٠٦).

ـــــ كالدر، نورمان، "Hinth، Birr ، Tabarrur، Tahannuth: التحقيق في المفردات العربية عن

النذور، "مجلة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية،٥١/٢٢ (١٩٩٨)، ٢١٤-٣٩.



ـــــ كالديريني(Calderini) ، سيمونيتا، "امرأة" الخطيئة "و" الشهوة ": سقوط آدم وحواء وفقاً للتفسيرات الإسلامية الكلاسيكية والحديثة، " في الدين والنشاط الجنسي، تنقيح. مايكل هايز .أ. وآخرون، أوراق معهد روهامبتون لندن ٤. شيفيلد (UK): أكاديمية شيفيلد للصحافة ١٩٩٨: ٤٩-٦٣.

كانر، ارغون محمد وأمير فتحي كانر، إزاحة الستار عن الإسلام، نظرة من الداخل على الحياة والمعتقدات الإسلامية، غراند رابيدز (MI): كريغيل للمطبوعات، ٢٠٠٢.

ـــــ كيلاردو (Cilardo) ، أغوستينو. "التطور التاريخي للمذهب القانوني بالنسبة للموقف من التخنث في الشريعة الإسلامية "، البحث، ٢/٧ (١٩٨٦): ١٢٨-١٧٠.

ـــــ كولينز، روبرت، "الرق في السودان في التاريخ" الرق وإلغاؤه، ٢٠/٣ (١٩٩٩)، ٦٩-٩٥.

ـــــ كوك، مايكل، حظر الخطأ في الإسلام، كامبريدج: جامعة كامبريدج للصحافة، ٢٠٠٣.

ـــــ كوك، مريم. مطالبة النساء للإسلام، إنشاء النسوية الإسلامية من خلال الأدبن نيويورك، روتليدج ،٢٠٠٠.



ـــــ كونتز (Coontz) ، ستيفاني، الزواج، والتاريخ: من الطاعة إلى الألفة أو كيف يغزو الحب الزواج، نيويورك: فايكنغ بينغوان، ٢٠٠٥.

ـــــ كوبرمان، آلان، "التصريحات المعادية للمسلمين تثير عاصفة." واشنطن بوست. http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A14499-2002Jun19؟language؛ (آخر زيارة ١١/٢٦/٢٠٠٤).

ـــــ كولسون، نويل، "تنظيم السلوك الجنسي بموجب القانون الإسلامي التقليدين"في المجتمع والجنسين في الإسلام في العصور الوسطى، تنقيح. عفاف لطفي السيد، مارسوت، ماليبو (CA) منشورات أندينا ١٩٧٩: ٦٤-٨.

ـــــ تاريخ القانون الإسلامي، ادنبره، جامعة ادنبره للصحافة ١٩٦٤.كورتيس، إدوارد .E، IV. الإسلام في أمريكا السوداء د: الهوية والتحرير، والفرق في تفكير المسلم الأمريكي من أصل إفريقي، ألباني، جامعة ولاية نيويورك للصحافة ، ٢٠٠٢.

ـــــ ديفيد، سوزان شايفر، "تغيير العلاقات بين الجنسين في مدينة مغربية"، في المرأة العربية: حدود قديمة، آفاق جديدة. تنقيح ، جوديث تاكر E.. بلومنغتون: مطبعة جامعة إنديانا، ١٩٩٣ : ٢٠٨-٢٣.

ـــــ ديفيس، إيرلي دبليو، القارئ المعارض، مقاربات نسوية للكتاب المقدس العبري، الدرشوت (UK)، أشغيت، ٢٠٠٣.



ـــــ ديفيس، ديفيد بريون، في صورة الله، الدين والقيم الأخلاقية، وتراثنا في الرق، نيو هيفن (CT): مطبعة جامعة ييل عام ٢٠٠١.

ـــــ دافيسون، جوليا أوكونيل وجاكلين سانشيز تايلور، "السفر والمحرمات: السياحة الجنسية الغيرية لمنطقة البحر الكاريبي"، في تنظيم الجنس، تنقيح بيرنشتاين وشافنير. ٨٣-٩٩.

ـــــ ديلمي (Dialmy)، عبد الصمد، " الشباب المغربي، الجنس والإسلام،" تقرير الشرق الأوسط، ٢٠٦ (ربيع ١٩٩٨): ١٦-١٧.

ـــــ دياترش (Diederich) ، ماتياس. "الإندونيسيون في المملكة العربية السعودية، صلات دينية واقتصادية ، "في الاتصالات الوطنية ومع الخليج العربي، تنقيح ، مضاوي الرشيد، لندن، روتليدج ٢٠٠٥: ١٢٨-٤٦.

دوجيت، مايفي E. الزواج، ضرب الزوجات، والقانون في فيكتوريا إنكلترا، كولومبيا (SC)، جامعة ساوث كارولينا للصحافة ، ١٩٩٣.

ـــــ دوي(Doi)، عبد الرحمن، المرأة في الشريعة (القانون الإسلامي)، لندن: الناشرون طه، ١٩٩٤ [١٩٨٩].

ـــــ دوفر، K.J. "المواقف اليونانية الكلاسيكية للسلوك الجنسي"، المرأة في العالم القديم: أوراق Arethusa. تنقيح، J. Peradotto و ج. ب. سوليفان. ألباني، جامعة ولاية نيويورك للصحافة ١٩٨٤، أعيد نشرها في لورا



K. مكلور (تنقيح)، النشاط الجنسي في العالم الكلاسيكي: قراءات ومصادر، مالدن (MA)، دار نشر بلاكويل ٢٠٠٢، ١٩-٣٣.

____ ديون، بروس، الشذوذ الجنسي اليوناني ، كامبريدج (MA): مطبعة جامعة هارفارد ١٩٧٧.. "السلطة والجنس في الشرق الأوسطن " تقرير الشرق الأوسط، ٢٠٦ ، (ربيع ١٩٩٨): ١١/٠٨، ٣٧.

____ دوبريه (Dupret)، بودوان، "الأخلاق الجنسية في الشريط المصري، ختان الإناث، عمليات تغيير الجنس، ودوافع المقاضاة، "الشريعة الإسلامية والمجتمع، ٠١/٩ (٢٠٠١): ٤٢-٦٩.

____ دوران، خالد. "الشذوذ الجنسي في الإسلام"، الشذوذ الجنسي والديانات في العالم، تنقيح ارلين سويدلر، فالي فورج (PA)، الثالوث الدولي للصحافة ١٩٩٣: ١٨١-٩٧.

____ إيكلمان، دايل F. "سياقات خطر: تغيير أفكار النصوص في التقاليد الإسلامية"، في النص والسياق في المجتمعات الإسلامية. أد. إيرين A. بيرمان، قراءة (UK)، إيثاكا الصحافة، ٢٠٠٤، ١٥٥-٧٠.

____ عيد، طلال، "الزواج والطلاق وحضانة الأطفال كما مارسها الأمريكيون المسلمون، " جامعة هارفارد مدرسة اللاهوت أطروحة دكتوراه ، ٢٠٠٥.



ـــــ مهندس، أصغر علي، "الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، بماذا يدين الرجال للنساء، أصوات رجال من ديانات في العالم، تنقيح ، رينز وماغواير، ١٠٩-٢٨.

إسحق، فريد، "الإسلام والعدالة بين الجنسين، ما وراء تبسيط التبريرات"، بماذا يدين الرجال للنساء، أصوات رجال من ديانات في العالم ، تنقيح ، رينز وماغواير، ١٨٧-٢١٠.

اسبوزيتو ، جون، ما ذا يجب أن يعرف الجميع عن الإسلام، أوكسفورد، جامعة أكسفورد للصحافة ،٢٠٠٢.

اسبوزيتو ، جون L. مع ناتانا ، ديلونغ-باس، المرأة في قانون الأسرة المسلمة، الطبعة الثانية، سيراكيوز (نيويورك): مطبعة جامعة سيراكيوز، ٢٠٠١.

ـــــ المجلس الأوروبي للإفتاء، القرار ٠٨/٠٣، "امرأة تعتنق الإسلام والزوج لا، "من البيان الختامي للدورة العادية الثامنة للمجلس الأوروبي للإفتاء، http: //www.e-cfr/eng/article/php (آخر زيارة ٢٠٠٦/٢/٧).

Ex-Muslim.com. "الدليل على أن عائشة كانت في التاسعة عند إتمام زواجها من محمد".

http://www.exmuslim.com/com/evidence.htm (أخر زيارة ٢٠٠٤/١١/٤).



ــــــفاضل، محمد. "إعادة تفسير دور ولي الأمر في عقد الزواج الإسلامي، حالة المذهب المالكي "مجلة الشريعة الإسلامية، ١/٣ (١٩٩٨): ١-٢٦.

ــــــفالويل، جيري. "محمد،" شيطان مهووس بالاستغلال الجنسي للأطفال، "منشور في ١٥/٢/٢٠٠٦،

?http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp
ARTICLE_ID=27975 (آخر زيارة ٢٦/١١/٢٠٠٤).

فاروقي، كمال. "الآثار القانونية لهذا اليوم من قاعدة، الآمر بأحكام الله الخمسة (القيم الخمسة). "وفي الأخلاق في الإسلام. تنقيح R.G. Hovannisian. 65-72.

فاروقي، حارث سليمان. قاموس القانون للفاروقي، باللغتين العربية-الإنكليزية . الطبعة الثالثة . بيروت: مكتبة لبنان ١٩٨٦ .

ــــــفاروقي، لمياء "، المرأة، والمجتمع المسلم، والإسلام، بلينفيلد (IN): منشورات Trust(الثقة) الأمريكية ١٩٩٤ [١٩٨٨].

ــــــ فاروقي، ميسم J. " الهوية الذاتية المرأة في القرآن والقانون الإسلامي،" في نوافذ الإيمان، النساء المسلمات باحثات، ناشطات في أمريكا الشمالية، تنقيح G. Webb، (ويب).

ــــــ أخبار أول ساحل.



http://www.firstcoastnews.com/news/2002-06-13/islam_vines.asp (آخر زيارة ٢٦/١١/٢٠٠٤).

ـــــفريدمان، يوحنان، التسامح والإكراه في الإسلام، العلاقات بين الأديان في التقاليد الإسلامية، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠٠٣.

ـــــفيضي، عساف A.A، خطوط عريضة (ملخص) عن القانون المحمدي، لندن، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٥٥.

غيسينجر(Geissinger) ، عائشة، "جندرة الجسد، الصوم في القرآن والحديث"، ورقة غير منشورة قدمت في الأكاديمية الأمريكية للاجتماع الديني السنوي ، فيلادلفيا، تشرين الثاني، ٢٠٠٥.

ـــــ غولاهير (Gollaher) ، ديفيد L. الختان، تاريخ العالم لأكثر جراحة إثارة للجدل، نيويورك، الكتب الأساسية، ٢٠٠٠.

ـــــ غراف، E.J. لماذا الزواج ؟ تاريخ غريب لمؤسستنا الأكثر حميمية، بوسطن، بيكون للصحافة ٢٠٠٤ [١٩٩٩].

ـــــ غراميك (Gramick) ، جانين وروبرت غوردس، "هل علاقات مثلي الجنس والمخنثين عادية وطبيعية "في اتخاذ الجانبين، اشتباك وجهات النظر حول القضايا الخلافية في النشاط الجنسي البشري، الطبعة الثانية، تنقيح ، روبرت T. فرنكيور، جيلفورد (CT)، مجموعةDushkin للنشر ١ ٩٨٩: ٣٤-٥٣.

____ معهد هداسا براندیز، "الفتيات المطيعات والمرأة المتحررة، مناقشة الأديان، "مؤتمر اختيار الحدود، يحد من خيارات للمرأة ، الحالة والحياة الدينية، التي قدمها معهد هداسا براندیز والتحالف النسوي لليهود الأرثوذكس (JOFA)، ١٣ آذار ٢٠٠٥، جامعة براندیز، نسخة على www.brandeis.edu/hbi/pubs/Loyal_Daughters-edited.doc (آخر زيارة ٢٠٠٦/٣/٤).

____ الحائري، شهلا، " سياسة العار، الاغتصاب والسلطة في باكستان"، في الإيمان والحرية: الحقوق الإنسانية للمرأة في العالم المسلم، تنقيح ، مهناز أفخمي، سيراكيوز (نيويورك)، مطبعة جامعة سيراكيوز ١٩٩٥، ١٦١-٧٤.

____ حلاق، وائل، " هل يمكن استعادة الشرعية؟" في الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة، تنقيح ، إيفون يزبك حداد وباربرا Freyer Stowasser، والنوت كريك (CA): التاميرا للصحافة، ٢٠٠٤، ٢١-٥٣.

____ هالبرين، ديفيد M، "نسيان فوكو: أفعال، وهويات، وتاريخ النشاط الجنسي" في غياب المنطق، التجربة المثيرة و الأخلاق الجنسية في اليونان القديمة وروما، تنقيح، مارثا نوسباوم، وجحا (سيفولا) Sivola. شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ٢٠٠٢، ٢١-٥٤.

---كيف يمكن قيام تاريخ الشذوذ الجنسي، شيكاغو، جامعة شيكاغو للصحافة ، ٢٠٠٢.

____ حق، م . "زواج عائشة من النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)."



http://www.jamaat.org/qa/ayeshara.html (آخر زيارة ٢٠٠٦/٤/١٦).

___ هاريسون، فرانسيس، " عمليات تغيير الجنس في إيران،" /http://news.bbc.co.uk/2/hi برامج / بي بي سي / stm.٤١١٥٥٣٥ (آخر زيارة٢٠٠٥/٥/٢٥).

___حسن، زيشان، "تعدد الزوجات، الرق والأخلاق الجنسية القرآنية، ١٩٩٤،" نشر أولا في بنغلاديش في ٣٠ أب ١٩٩٦ في عدد عطلة نهاية الأسبوع لمجلة النجم http://www.liberalislam.net/polygamy.html (آخر زيارة ٢٠٠٦/٥/٦).

___ حسان رفعتن "المرأة المسلمة وما بعد البطريركية الإسلام"، وما بعد البطريركية، التحولات النسوية ديانات العالم، تنقيح، بولا M. Cooey، وآخرون. ماريكنول (نيويورك): كتب أوربيس، ١٩٩١.

___حليم، "فهرست العبارات العربية" مجلة بارا (www.helem.net، لبنان)، رقم. ٠، ٢٠٠٥: ١٧.

___الهبري، عزيزة، "مدخل إلى حقوق المرأة المسلمة في" نوافذ الإيمان، النساء المسلمات باحثات- ناشطات في أمريكا الشمالية، تنقيح، Webb. G (ويب)، ٥١-٧١.

ــــــ "الشريعة الإسلامية والنساء المسلمات في أمريكا"، أمة واحدة تحت الله ؟ الدين والثقافة الأميركية، تنقيح، مارجوري ب. غاربر وريبيكا. ل ووكويلتز، نيويورك، روتليدج ١٩٩٩، ١٢٨-٤٢.

ــــــ "الإسلام والقانون والعرف، إعادة تعريف حقوق المرأة المسلمة"، في مجلة الجامعة الأمريكية للقانون الدولي والسياسة، ١/١٢ (١٩٩٧): ١-٤٤.

ــــــ "تنظيم الأسرة والفقه الإسلامي" في وجهات النظر الدينية والأخلاقية المعنية بقضايا السكان، تنقيح، عزيزة الهبري، دانيال س. ماغواير، وجيمس مارتن شرام، واشنطن العاصمة، المشورة الدينية عن السكان والصحة الإنجابية والأخلاقيات، ١٩٩٣، ٢-١١.

ــــــ هداية الله، عائشة أنجوم، ماريا القبطية، الجنس، والجندرة، والجنس، والتراث في إرث محمد أم ولد، جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا M.A. أطروحة، ٢٠٠٥.

ــــــ "مفاهيم إسلامية عن النشاط الجنسي،" في ديفيد دبليو ماشاسيك (Machacek) وميليسا. م . ويلكوكس، تنقيح، الحياة الجنسية وأديان العالم، سانتا باربرا (ABC: Clio CA) ٢٠٠٣، ٢٥٥-٩٢.

حودفار(Hoodfar) ، حوما، "الالتفاف على الحد القانوني: التفاوض على المهر والزواج في المجتمعات المصرية ذات الدخل المنخفض"، تحويل الحدود في الزواج والطلاق في المجتمعات المسلمة، المجلد ١ (نساء في ظل قوانين



المسلمين ملف خاص)، مونبلييه، فرنسا، نساء في ظل القوانين الإسلامية ١٩٩٦، ١٢١-٤١.

____حوراني، جورج ف، العقل والتقليد في الأخلاق الإسلامية، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٨٥.

____هوفانسيان (Hovannisian)، ريتشارد G. (منقح)، الأخلاق في الإسلام، ماليبو (CA) مطبوعات اندينا

.١٩٨٥

هويلاند (Hoyland)، روبرت ج. العربية والعرب، من العصر البرونزي إلى مجيء الإسلام، لندن: روتليدج ٢٠٠١،

همفريز، ر. ستيفن، الأرواح "االمستعارة، استنساخ النصوص الإسلامية في الثقافات"، في إيرين A. بيرمان، تنقيح ، النص والسياق في المجتمعات الإسلامية، قراءة (UK): إيثاكا للصحافة ٢٠٠٤، ٦٩-٨٦.

____ الحسيني، محمد مظهر، كتابي الصغير عن الحلال والحرام، شيكاغو (IL)، مؤسسة اقرأ "الدولية للتربية ١٩٨٧.

____الإلغاء. "أضواء على السودان."

/http://www.iabolish.com/slavery_today/sudan

index.html (آخر زيارة ٦/٥/٢٠٠٦).



___ إيكاراكان، بينار، "الإسلام والنشاط الجنسي للمرأة ، تقرير بحثي من تركيا "في الجنس الحسن، وجهات نظر نسوية من الأديان في العالم، تنقيح ، باتريشيا بيتي جونغ، وآخرون، نيو برونزويك (NJ)، مطبعة جامعة روتجرز،

٢٠٠٢: ٦١-٧٦.

___ الإمام، عائشة محمد، "الحقوق الدينية للمسلم ('الأصوليون') والنشاط الجنسي في الجنس الجيد : وجهات نظر نسوية من الأديان في العالم، تنقيح، باتريشيا بيتي جونغ، وآخرون، نيو برونزويك (NJ)، مطبعة جامعة روتجرز ٢٠٠٢، ١٥-٣٠.

___ الإسلام اليوم، علاقات "الصديق والصديقة.": HTTP.www.islamfortoday// / girlfriend.htm (آخر زيارة ٧/٢/٢٠٠٦).

___إسلام أون لاين (www.islamonline.net). "معالجة المفاهيم الخاطئة عن زواج النبي من عائشة "،

http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay، بتاريخ شباط ٢٠٠٣ (آخر زيارة ٤/١١/٢٠٠٤).

___ الإسلام Q & A (www.islam-qa.com)، "حكم زواج الرجل المسلم من امرأة غير مسلمة والعكس بالعكس "(السؤال رقم ٢١٣٨٠)، http://63.175.194.25/index.php؟ (آخر زيارة ١٢/١/٢٠٠٦).



____جاكسون، شيرمان أ ، الإسلام والأمريكيون السود ، ابحث باتجاه القيامة الثالثة، نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد ٢٠٠٥.

____ جاكوبسن، جانيت ر، وآن بيليجريني، أحب الخطيئة ، تنظيم الجنس وحدود التسامح الديني، نيويورك، جامعة نيويورك للصحافة، ٢٠٠٣.

____جمال، عمرين، "قصة لوط وإدراك القرآن للأخلاق تجاه العلاقة الجنسية من نفس الجنس "مجلة الشذوذ الجنسي، ١/٤١ (٢٠٠١): ١-٨٨.

____جينينغز، رونالد س، "الطلاق في المحكمة الشرعية العثمانية قبرص،١٥٨٠-١٦٤٠ "في الدراسات الإسلامية، ٧٨ (١٩٩٤): ١٥٥-٦٧.

____يوهانسن، بابر، "وتثمين الجسد في القانون المسلم السني"، في القانون والمجتمع في الإسلام، ديفين J. ستيوارت، بابر جوهانسن وايمي سينغر، برينستون، الناشرون ماركوس فينر ١٩٩٦، ٧١-١١٢.

____"العناصر العلمانية والدينية في القانون الحنفي، وظيفة وحدود الطابع المطلق لسلطة الحكومة "، والطوارئ في القانون المقدس، القواعد القانونية والأخلاقية في الفقه الإسلامي، تنقيح، بابر جوهانسن. ليدن، بريل ١٩٩٩، ١٨٩-٢١٨ (نشرت أصلا في E. غيلنر وJC Vatin، الإسلام والسياسة في المغرب العربي، باريس، طبعات CNRS 1981: 218-303).

____ "التبادل التجاري والنظام الاجتماعي في القانون الحنفي"، في القانون والعالم الإسلامي، الماضي والحاضر، الأكاديمية الملكية الدنمركية للعلوم



والآداب سلسلة كتاب تاريخي-filosofiske Meddelser، المجلد ٦٨، تنقيح ، كريستوفر تول وجاكوب سكوفغارد (Skovgaard) ، بيترسن، كوبنهاغن، مقدمه، ١٩٩٥، ٨١-٩٥، جونز، وجيم، "كلمات القس المعمداني تصدم القادة المسلمين،" دالاس فورت وورث ستار تلغرام، http://www.dfw.com/mld/startelegram/3451104.htm ؟c1 (آخر زيارة ٢٦/١١/٢٠٠٤).

___الكهف، مهجة، التمثيل الغربي للنساء المسلمات، من السليطة إلى الجارية، أوستن، مطبعة جامعة تكساس ،١٩٩٩.

___كمال عبد العزيز، فقه كل يوم، المجلد ١، الطبعة الخامسة.، لاهور، المنشورات الإسلامية المحدودة، ١٩٨٣ [١٩٧٥].

___ كانديوتي، دنيز، "الإسلام والبطريركية، منظور مقارن،" في النساء في تاريخ الشرق الأوسط، تنقيح ، كيدي وبارون، ٢٣-٤٢.

---كريم، جميلة ، "بين المهاجرين الإسلام والتحرير الأسود، الشباب المسلمون ورثة الإسلام العالمي والموروثات الإفريقية الأمريكية "، العالم الإسلامي، ٩٥/٤ (تشرين الأول ٢٠٠٥): ٤٩٧-٥١٣.

___كسمالي(Kassamali)، نور ج ، "عندما تتصدى الحداثة للممارسات التقليدية، قطع الأعضاء التناسلية الأنثوية في شمال شرق أفريقيا "في المرأة في المجتمعات المسلمة، التنوع ضمن الوحدة، تنقيح ، هربرت L. بودمان ونايري توحيدي، بولدر (CO)، لين راينر، الناشرين ١٩٩٨: ٣٩-٦١.



___قسيس، هانا E. A ،التوافق في القرآن، بيركلي، جامعة كاليفورنيا للصحافة، ١٩٨٣.

___كيدي، نيكي R. وبيت بارون (تنقيح)، المرأة في تاريخ الشرق الأوسط، تحول الحدود في الجنس والجندرة، نيو هيفن (CT)، مطبعة جامعة ييل، ١٩٩١.

___خدوري، ماجد، "الزواج في الشريعة الإسلامية، وجهات نظر الحداثة"، المجلة الأمريكية للقانون المقارن، ٢/٢٦ (ربيع ١٩٧٨): ٢١٣-١٨.

___ المفهوم الإسلامي للعدل، بالتيمور (MD)، جامعة جونز هوبكنز للصحافة، ١٩٨٤.

___خان، شهناز، المرأة المسلمة، صياغة هوية من أمريكا الشمالية، غاينيسفيل، مطبعة جامعة فلوريدا عام ٢٠٠٠. ونشرها على إنها *النفور والرغبة*، التفاوض بشان هوية الأنثى المسلمة في الشتات، الصحافة النسائية، تورونتو، ٢٠٠٢.

___كوغل (Kugle) ، سكوت، "الجنس والتنوع، والأخلاق في جدول أعمال المسلمين التقدميين"، في المسلمين التقدميين، تنقيح ، أ. الصافي، ١٩٠-٢٣٤.

___"كفى تزمتاً" : عن" الجنس والأمة "، HTTP: //www.muslimwakeup.(آخر زيارة ٢٠٠٤/٥/٦).

ـــــ لايو (Laiou) ، أنجيليكي إي ، (تنقيح)، الموافقة والإكراه على الجنس والزواج في المجتمعات القديمةوالقرون الوسطى، واشنطن العاصمة، مكتبة دومبارتون أوكس للأبحاث والتجميع، ١٩٩٣.

ـــــلين، إدوارد وليام، المعجم العربي- الإنجليزي، لندن، ويليامز ونورغيت، ١٨٦٣.

ـــــلويس، برنارد، العرق والرق في الشرق الأوسط، أوكسفورد، جامعة أكسفورد للصحافة، ١٩٩٠.

ـــــ لويس، C.S، مشكلة الآلام، نيويورك، هاربر سان فرانسيسكو، ٢٠٠١ [١٩٤٠].

ـــــ ليتل سيندي م، "ختان الإناث، الاعتبارات الطبية والثقافية".مجلة التنوع الثقافي، ١/ ١٠ (ربيع ٢٠٠٣): ٣٠-٣٤.

ـــــلوفجوي، بول E، التحولات في الرق، تاريخ الرق في أفريقيا، الطبعة الثانية، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج ،ع ٢٠٠٠.

ـــــلطفي، هدى، "آداب وأعراف المرأة القاهرية في القرن الرابع عشر، فوضى الإناث مقابل نظام الشريعة الذكوري في ترتيب الدراسات الإسلامية"، المرأة في تاريخ الشرق الأوسط، تنقيح، كيدي وبارون. ٩٩-١٢١.

ـــــماك، بيفرلي ب، "المرأة والرق في القرن التاسع عشر في Hausaland"، الرق وإلغائه، ١٣/ ١ (نيسان ١٩٩٢): ٨٩-١١٠.



ـــــ ماغنتاير، السدير، لمحة تاريخية موجزة من الأخلاق، تاريخ الفلسفة الأخلاقية من عصر هوميروس إلى القرن العشرين، لندن، روتليدج ١٩٩٨ [١٩٦٦].

ـــــ عدالة من ؟ أية عقلانية؟ نوتردام (IN)، جامعة نوتردام للصحافة ، ١٩٨٨.

ـــــ ماغن، زئيف، فضائل الجسد، العاطفة والطهارة في الفقه الإسلامي المبكر، ليدن، بريل ٢٠٠٤.

ـــــ محمود، سابا، سياسة التقوى، الصحوة الإسلامية والموضوع النسائي، برينستون(NJ)، مطبعة جامعة برينستون ،٢٠٠٤.

ـــــ مالك افتخار ه، الإسلام والحداثة: المسلمون في أوروبا والولايات المتحدة، لندن، مطبعة بلوتو عام ٢٠٠٤.

ـــــ مالتي-دوغلاس، فدوى، "سحاق / شذوذ النساء والهيئة الجنسية في الروايات العربية الإسلامية في العصور الوسطى"، الحب والرغبة من الجنس بين النساء في العصور الوسطى، تنقيح ، فرانشيسكا Sautman(سوفمان) وباميلا Sheingorn (شينغورن)، نيويورك، بالغريف ٢٠٠١: ١٢٣-٤١.

ـــــ جسد المرأة، كلمة المرأة: الجنس والخطاب في الكتابة العربية - الإسلامية، برينستون (نيو جيرسي)، مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٢.

ـــــمارلو، لويز، التسلسل الهرمي ومبدأ المساواة في الفكر الإسلامي، كامبريدج:مطبعة جامعة كامبريدج ،١٩٩٧.

ـــــ مارمون (Marmon)، شون E، "الرق المنزلي في الدولة المملوكية، رسم أولي"، في الرق في الشرق الأوسط الإسلامي،تنقيح ، شون .E Marmon. برينستون (NJ)، ماركوس فينر ١٩٩٩، ١-٢٣.

ـــــمشهور، أميرة، "الشريعة الإسلامية والمساواة بين الجنسين – هل يمكن أن يكون هناك أرضية مشتركة؟ دراسة الطلاق وتعدد الزوجات في الشريعة والتشريع المعاصر في تونس ومصر"، فصلية حقوق الإنسان، ٢٧ (٢٠٠٥): ٥٦٢-٩٦.

ـــــمسعود، محمد خالد، ومفتين آخرين." فتاوى، وتفسير الشريعة الإسلامية،"في تفسير الشريعة الإسلامية، المفتين وفتاواهم، تنقيح، محمد خالد مسعود وآخرون، كامبريدج (MA)، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٦، ٣-٣٢.

ـــــ ماتسون، انغريد، رقبة مؤمنة خير من كافر، الوضع الراهن والمجتمع في أوائل الجمعية الإسلامية والقانون، جامعة شيكاغو، أطروحة دكتوراه، ١٩٩٩.

ـــــ ماكبرايد، جيمس،" لجعل من أطفالهم شهداء'،' تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية، 'الشرعنة الدينية، والدستور "في لا سمح الله، الدين



والجنس في الحياة الأمريكية، تنقيح ، كاثلين م. ساندس وأكسفورد، جامعة أكسفورد للصحافة، ٢٠٠٠، ٢١٩-٤٤.

___ ماكدونو، شيلا، أخلاقيات المسلم والحداثة: دراسة مقارنة للفكر الأخلاقي للسيد أحمد خان ومولانا المودودي، واترلو، أونتاريو، المؤسسة الكندية للدراسات في الدين، ويلفريد لورير للصحافة، ١٩٨٤.

___ ماكلوغلين، باتريك، "يقول إمام سويدي أن الإسلام يحرم ختان الإناث"، رويترز، ١٠ تشرين الثاني ٢٠٠٣، http://www.alternet.org/thenews/newsdeskL10593839.(آخر زيارة ٥/٧/٢٠٠٤).

___ميتشام، تيرزا ، "زواج البنات الصغيرات في القانون اليهودي، نظرة عامة قانونية وتاريخية"، وفي الكتابات القانونية اليهودية المرأة ، تنقيح ، ميخا د. هالبيرن وشانا Safrai، بروكلين (نيويورك)، لامبدا للناشرين ١٩٩٨، ٢٣-٣٧.

___ ميلشيرت (Melchert) ، كريستوفر، "التقليديون-الفقهاء وتأطير القانون الإسلامي"القانون الإسلامي والمجتمع، ٣/٨ (٢٠٠١): ٣٨٣-٤٠٦.

___ مندوزا، كريستين، "النقاش حول الإصلاح الأحوال الشخصية في مصر، ثلاثة في حشد من الناس،"مركز جامعة هارفارد للدراسات الشرق أوسطية رسالة ماجستير، ٢٠٠٤.



المرنيسي، فاطمة، الحجاب والنخبة الذكورية، التفسير النسائي لحقوق المرأة في الإسلام، ترجمة، ماري جو ليكلاند، شركة أديسون، Addison ويسلي للنشر، ١٩٩١.

ــــ "الأنوثة كأداة للتخريب، تأملات في مفهوم المسلم للنشوز،"في معرض حديثه عن الإيمان، المرأة والدين والتغيير الاجتماعي، تنقيح، ديانا ل. إيك. فيلادلفيا، جمعية الناشرين الجديدة ١٩٨٦، أعيد طبعها في المرنيسي، المرأة التمرد والذاكرة الإسلامية.

ــــ "المغرب: ابنة التاجر وابن السلطان"، الأخوات في العالمي، مختارات حركة المرأة العالمية، تنقيح ، روبن مورغان، ١٩٨٤، أعيد طبعها في المرنيسي، تمرد المرأة والذاكرة الإسلامية.

ــــ تمرد المرأة والذاكرة الإسلامية، لندن ونيويورك، زد بوكس ١٩٩٦.

ــــ مايرز، سوزان، "أشكال الرق المعاصرة ." الرق وإلغاؤه، ١٧/٣ (كانون أول ١٩٩٦): ٢٣٨-٢٤٦.

ــــ ميلر، جوزيف س، "رق الإسلام والاستعباد، المراجع" الرق وإلغاؤ، ١٣/١ (نيسان ١٩٩٢): ٢٤٩-٢٧١.

ــــ مير حسيني، زيبا، الإسلام والجنس، الجدل الديني في إيران المعاصرة، برينستون، مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٩.



____ " بناء الجندرة في الفكر القانوني الإسلامي، استراتيجيات للإصلاح "حواء، مجلة المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي،١/١ (٢٠٠٣): ١-٢٨.

____ الزواج قيد المحاكمة: دراسة قانون الأسرة الإسلامي، نسخة منقحة، لندن: I.B، توريس، ٢٠٠٠ [١٩٩٣].

Haideh ،Moghissi. الحركة النسوية والأصولية الإسلامية: تحليل حدود ما بعد الحداثة. لندن، زد بوكس ١٩٩٩ . ____ معين، ممتاز، أم المؤمنين 'عائشة الصديقة ، حياة وأعمال، نيودلهي، إدارة تعليمية٢٠٠٣.

____ مور، أليسون وبول رينولدز. " النهج النسوي المتبع في الموافقة الجنسية: تقييم نقدي ". وفي خلق شعور بالموافقة الجنسية. تنقيح. مارك كولينغ وبول رينولدز. الدرشوت (UK): اشغيت ٢٠٠٤: ٢٩-٤٣. مور، ماثيو وKaruni Rompies. "في القص". في سيدني مورنينغ هيرالد،١٣ كانون الثاني ٢٠٠٤؛ http://www.cirp.org/news/smh01-13-04 / (آخر زيارة ٢٠٠٤/٧/٥).

____ موورس، أنيليس، المرأة والملكية، والإسلام، تجارب فلسطينية، ١٩٢٠-١٩٩٠، نيويورك، مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٥.

____ "مناظرات قانون الأسرة الإسلامي، النصوص القانونية والممارسات الاجتماعية"، في التاريخ الاجتماعي للنساء والجندرة في الشرق الأوسط



الحديث، تنقيح، مارجريت ل. ميريويذر وجوديث تاكر إي.. بولدر (CO)، ستفيو ١٩٩٩، ١٤١-٧٥.

ـــــ موسى إبراهيم E.I، "قراءات كونتربنتالية في الفكر الإسلامي، الترجمات والتحولات، "مجلة الأكاديمية الأمريكية للدين، ١/٧٤ (أذار ٢٠٠٦): ١٠٧-١١٨.

ـــــ الغزالي وشاعرية من الخيال، تشابل هيل، جامعة نورث كارولينا للصحافة ٢٠٠٥.

ـــــ " ديون وأعباء الإسلام الحرج"، في المسلمين التقدميين، تنقيح، أ. الصافي، ١١١-٢٧.

ـــــ " الطفل ينتمي إلى السرير": اللاشرعية والشريعة الإسلامية "، في موضوع مشكوك به ، اللاشرعية في جنوب أفريقيا، تنقيح، ساندرا بورمان واليانور بريستون وايت، كيب تاون، مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٩٢، ١٧١-٨٤.

Motzki، هارالد، "زواج الأطفال في القرن السابع عشر- فلسطين"، في القانون الإسلامي والتفسير القانوني، المفتين وفتاواهم، تنقيح مسعود، ميسيك، وبوارز، كامبريدج (MA)، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٩٨، ١٢٩-٤٠.



ـــــ مبشّر، المجيد، ديبرا، "وقد تم الاشتراك في المعركة في، خرج المثليون ومتعددوا الزوجات

من الحجرة ويبحثون عن الشرعية "، في التيارات المتقاطعة،٢/٥٤ (صيف ٢٠٠٤)؛ http://www.crosscurrents.org/Majeed0204.htm (آخر زيارة ٢٠/١٢/٢٠٠٥)،

Muhaddith.org. "الردود على الهجمات ضد الإسلام، فضيلة زواج عائشة في سن مبكرة، "

www.muhaddith.org/Islam_Answers/Early_Marriage.html (آخر زيارة ٢٧/٢/٢٠٠٤).

مراد، عبد الحكيم، "سقوط الأسرة."

/http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm family.htm (آخر زيارة ٢٤/٥/٢٠٠٤).

ـــــ " البنون سوف يكونون بنيناً: قضايا الهوية الجنسية،" /www.masud.co.uk/ISLAM

ahm.boys.htm (آخر زيارة ٢٤/٥/٢٠٠٤).

ـــــ موراتا، ساشيكو، "الزواج المؤقت (المتعة) في الشريعة الإسلامية"، وفي السيرات 1 / XIII (ربيع ١٩٨٧).

___ تاو الإسلام، كتاب مرجعي حول العلاقات بين الجنسين في الفكر الإسلامي، ألباني، جامعة ولاية نيويورك للصحافة لعام ١٩٩٢.

___ موراي، ستيفن أو، " حب المرأة للمرأة في المجتمعات الإسلامية"، وفي العلاقات المثلية الإسلامية، تنقيح ، موراي وروسكو، ٩٧-١٠٤.

___ " الإرادة أن لا تعرف، الاحتضان الإسلامي للشذوذ الجنسي الذكري ،"في المثلية الإسلامية، تنقيح، موراي وروسكو، ١٤-٥٤.

___ موراي، ستيفن أو. ويل روسكو (تنقيح)، المثلية الإسلامية، الثقافة، التاريخ، والأدب، نيويورك، مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٧.

___ مسلّم، ف ب الجنس والمجتمع في الإسلام، تحديد النسل قبل القرن التاسع عشر، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٨٣.

___ ميوزيك، Rusmir، " الرؤى اللوطية في الإسلام،" جامعة نيويورك، كلية الدراسات العليا للآداب والعلوم، أطروحة MA ، ٢٠٠٣.

___ المؤتمر الكندي الإسلامي، "حقوق الإنسان للأقليات غير قابلة للمساومة، المؤتمر الكندي الإسلامي تؤيد تشريع زواج المثليين، " نشرة صحفية" بتاريخ ١ شباط ٢٠٠٥، مرسلة إلى www.muslimcanadiancongress.org، رابطة النساء المسلمات، "منظور إسلامي على النشاط الجنسي،" HTTP: //www.mwlusa/. papers / sexuality.html position (آخر زيارة ٤/٨/٢٠٠٤).



____ "ختان الإناث"،

/www.mwlusa.org/publications/positionpapers
fgm.html (آخر زيارة ٨/٤/٢٠٠٤).

____مطهري، مرتضى، "اللباس الإسلامي المتواضع " -http://al
modestdress / 7.htm /islam.org (جزء من مشروع المكتبة الرقمية الإسلامية أهل البيت؛ أخر زيارة ٧/٢/٢٠٠٦).

____ النعيم، عبد الله (تنقيح)، قانون الأسرة الإسلامي في عالم متغير، لندن، زد بوكس ٢٠٠٢.

____ "الشريعة وقانون الأسرة الإسلامي، التقاليد والتحول"، في قانون الأسرة الإسلامية، (تنقيح) ، النعيم.

نادفي (Nadvi) ، سيد سليمان، النساء الصحابيات للنبي الكريم وحياتهن المقدسة ، نيودلهي، خدمة الكتاب الإسلامي ،٢٠٠١.

____ نحاس، عمر، " يوسف: فكرة إسلامية مع جودة هولندية"، في مجتمع منظم ضد رهاب المثلية و(التمييز على أساس الجنس الأخر، Heterosexism) ، العالم من خلال نظارات قوس قزح ملونة، تنقيح، سامانثا وهبي، بينغهامتون (NY)، هارينغتون بارك للصحافة ٢٠٠٤، ٥٣-٦٤.

___نجم أبادي (Najmabadi) ، أفسانه، "*حقيقة الجنس*،"
/http://www.iranian.com/Najmabadi/2005
/ index.html (آخر زيارة ١١/٨/٢٠٠٥).

___ نصر، الشيخ محمد موسى، "الرجولة في القرآن والسنة."نشرت أصلاً في مجلة أصالة Asaalah (رقم ٢٠، ١٩-٢١). ترجمة.إسماعيل الاركون، لموقع الجمعية السلفية في أمريكا الشمالية Al-Manhaj.com،
ArticleID=52؟http://www.al-manhaj.com/Page1.cfm
(آخر زيارة ٢٩/٣/٢٠٠٥).

___ ناظر، مندي ودامیان لویس، العبد، قصتي الحقيقية، كامبريدج (MA)، الشؤون الخارجية، ٢٠٠٥.

___ نيازي، كوثر، التحديات الحديثة للأسرة المسلمة، لاهور، محمد أشرف، ١٩٧٦.

___ نعماني، إسراء، الوقوف وحيدة في مكة، كفاح امرأة أميركية من أجل روح الإسلام، سان فرانسيسكو، هاربر سان فرانسيسكو ،٢٠٠٥.

___ " الزعيم الذي أريد أن أراه في العالم"، لنعش الإسلام بصوت عال، تنقيح، عبد الغفور، ١٣٩-٥٢.



ـــــ نوسباوم، مارثا س. وجحا سيفولا Sivola (تنقيح)، "مقدمة"، نوم العقل، التجربة المثيرة والأخلاق الجنسية في اليونان القديمة وروما، تنقيح، شرح شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ٢٠٠٢، ١-٢٠.

ـــــ أورمسبي، اريك L. ثيوديسيا في الفكر الإسلامي، الخلاف حول كتاب الغزالي "أفضل من كل العوالم الممكنة "برينستون (نيو جيرسي)، مطبعة جامعةَ برينستون ، ١٩٨٤.

ـــــ باتيمان، كارول، العقد الجنسي، ستانفورد (كاليفورنيا)، مطبعة جامعة ستانفور١٩٨٨.

بيرس، ليزلي ب، حريم الإمبراطورية، المرأة والسيادة في الإمبراطورية العثمانية، نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٩٣.

ـــــ حكايات الأخلاق: القانون والمساواة بين الجنسين في المحكمة العثمانية في عينتاب، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا ، ٢٠٠٣.

ـــــ بيتري، كارل ف، "الحقوق الزوجية مقابل الامتيازات الطبقية، حالة طلاق في القاهرة المملوكية، "المرأة في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، تنقيح، غافن R.G. هامبلي، نيويورك، مطبعة سانت مارتن ١٩٩٨، ٢٢٧-٤٠.



بلاسكو، جوديث، "الجنس اللامركزي ، إعادة النظر في الأخلاق اليهودية "، قدر الله، الدين والجنس في الحياة العامة الأمريكية ، تنقيح، كاثلين م. ساندس، أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد ٢٠٠٠، ٢٣-٤١.

___ مع دونا بيرمان (تنقيح)، مجيء وحش الليل (ليليث)، مقالات عن النسوية، اليهودية، والأخلاق الجنسية، ١٩٧٢-٢٠٠٣، بوسطن، بيكون برس ٢٠٠٥.

___ " السلطة والمقاومة والتحول، تأملات في النسوية اليهودية في الجنس الجيد"، في حالة الجنس الجيد ، وجهات نظر نسوية من الأديان في العالم، تنقيح، باتريشيا بيتي جونغ، وآخرون. نيو برونزويك (NJ)، مطبعة جامعة روتجرز ٢٠٠٢، ١٢٧-٣٩.

___ " السؤال الحق هو اللاهوتية،" في مجيء وحش الليل (ليليث)، (تنقيح)، بلاسكو، ٥٦-٦٤.

القيسي، غادة ج. " ملاحظة تلميذ ، عقود الزواج الديني، التنفيذ القضائي لاتفاقيات المهر في المحاكم الأمريكية. "مجلة القانون والدين،١٥ / ١-٢ (٢٠٠٠-٢٠٠١)، ٦٧-٨٢.

القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام ، ترجمة، كمال الهلباوي، وآخرون؛ عرض أحمد زكي حماد، انديانابوليس (IN)، منشورات الثقة الأمريكية ن. د. [١٩٨٠؟].



القريشي، آصفة، "شرفها، نقد إسلامي لقوانين الاغتصاب في باكستان من وجهة نظر حساسة للمرأة، "في نوافذ الإيمان، تنقيح ، ويب، ١٠٢-١٣٥.

___ الرحمن فضل، "القانون والأخلاق في الإسلام"، في الأخلاق في الإسلام، تنقيح ، Hovannisian. ٣-١٥.

___ المواضيع الرئيسية من القرآن، مينيابوليس: البيليوتيكا الإسلامية ١٩٨٠.

___ المنهجية الإسلامية في التاريخ. إسلام أباد، باكستان: معهد البحوث الإسلامية، بدون تاريخ [١٩٦٤؟].

Rainbow Crescent. (قوس قزح الهلال). "النظر في المسائل التالية: المنطق والعقل،" HTTP: //geocities.com/WestHollywood/7563/page2.html؟ ٢٠٠٥١٩ (آخر زيارة ١٩/٤/٢٠٠٥).

___ رينز، جون سي ودانيال س. ماغواير (تنقيح)، بماذا يدين الرجال للنساء: للرجال أصوات من الديانات في العالم، ألباني، جامعة ولاية نيويورك للصحافة ٢٠٠١.

رمضان، طارق. "نداء دولي لوقف العقاب البدني، الرجم وعقوبة الإعدام في العالم الإسلامي"، الذي نشر في ٣٠ آذار ٢٠٠٥؛



?http://www.tariqramadan.com/article.php3
id_article=264&lang=en (آخر زيارة
١٣/٤/٢٠٠٦).

___ "ردا على تصريح رسمي من لجنة البحوث القانونية في الأزهر على الدعوة لوقف ما نشر يوم ٣٠ آذار، ٢٠٠٥. "
?http://www.tariqramadan.com/article.php3
id_article=308&lang=en (آخر زيارة ١٣/٤/٢٠٠٦).

___ رابوبورت، يوسف، الزواج، المال، والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، ٢٠٠٥.

___ ريفز، مينو، *محمد في أوروبا*، ألف سنة من صنع الأساطير الغربية، لندن، دار غارنيه النشر، ٢٠٠١.

___ راينهارت، أ. كيفن، "النجاسة / لا خطر"، وفي تاريخ الأديان ٣٠ (آب ١٩٩٠)، ١-٢٤.

___ "الماضي في مستقبل الأخلاق الإسلامية"، الأخلاق الإسلامية في الحياة: الإجهاض، الحرب، والقتل الرحيم، (تنقيح) ، جوناثان بروكوب Brockopp، كولومبيا، جامعة جنوب كارولينا للصحافة، ٢٠٠٣، ٢١٤-١٩.



ـــــــ "الشريعة الإسلامية كما الأخلاق الإسلامية،" الأخلاق الدينية، ١١ (١٩٨٣)، ١٨٦-٢٠٣.

ـــــــ رينولدز، بول. "جودة الموافقة: الموافقة على ممارسة الجنس والثقافة والتواصل، والمعرفة والأخلاق"،وخلق الشعور بالرضا الجنسي، تنقيح، مارك كولينغ وبول رينولدز، الدرشوت (UK)، أشغيت ٢٠٠٤، ٩٣-١٠٨.

ـــــــ رسبلير حاييم، فارديتز " النشوز" بين قانون العصور الوسطى و القانون الإسلامي المعاصر: الجانب الخاص بحقوق الإنسان، "أرابيكا، ٣٩ (١٩٩٢)، ٣١٥-٢٧.

ـــــــ رضوي، سيد أمين الحسن، "الزنا والفحشاء في الفقه الإسلامي، أبعاد وآفاق"، مجلة الإسلام والقانون المقارن الفصلية، ٢/٤ (آذار ١٩٨٢).

ـــــــ رولد، آن صوفين المرأة في الإسلام، تجربة الغرب، لندن، روتليدج، ٢٠٠١.

ـــــــ روديد ، روث، النساء في مجموعات السير الذاتية الإسلامية، عن ابن سعد، بولدر ولندن، لين راينر، الناشرون ١٩٩٤.

ـــــــ روزنتال، فرانز، "الرازي عن المرض الخفي،" نشرة عن تاريخ الطب، ٥٢/١ (ربيع ١٩٧٨)، ٤٥-٦٠.



___ "ذكر وأنثى: وصف ومقارنة"، الاشتهاء المماثل في الأدب العربي الكلاسيكي ، تنقيح .ج. دبليو. رايت جونيور وايفرت .راوسن ك. نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٩٧، ٢٤-٥٤.

___ الرهيب، خالد. قبل المثلية الجنسية في العالم العربي الإسلامي، ١٥٠٠-١٨٠٠، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٥.

___ راوسون، ايفرت ك، "تصنيف الجندرة وعدم الانتظام الجنسي في القرون الوسطى في القوائم العربية " الحرس الشخصي: غموض السياسة الثقافية بين الجنسين.(تنقيح). جوليا ابشتاين وكريستينا ستروب، نيويورك، روتليدج ١٩٩١، ٥٠-٧٩.

___ "عدم انتظام الجنس كحالة ترفيه: لبسه الجنس الآخر، إضفاء الطابع المؤسسي على محكمة الخلافة في العصور الوسطى بغداد"، الجندرة والاختلاف في العصور الوسطى، تنقيح ، شارون فارمر وكارول براون باسترناك، مينيابوليس، جامعة مينيسوتا للصحافة، ٢٠٠٣، ٤٥-٧٢.

___ روبين، أوري، "الولد للفراش"، عن الحملة الإسلامية ضد "الزنا"، في الدراسات الإسلامية، ٧٨ (١٩٩٣)، ٥-٢٦.

___ روكستون، إكس. ف. قانون المالكي: بوصفه ملخصاً من الترجمات الفرنسية *لمختصر سيدي خليل*، ويستبورت (CT)، هايبريون، ١٩٨٠ [١٩١٦].



السعداوي، نوال، الوجه الخفي لحواء: المرأة في العالم العربي، ترجمة، وتنقيح، شريف حطاطة، لندن، زيد للصحافة عام ١٩٨٠.

____ صباح، فاتنة أ، المرأة في اللاوعي المسلم، نيويورك، بيرغامون للصحافة ١٩٨٤.

Sachedina، Zulie. "الإسلام، والإنجاب، والقانون،" توجهات التخطيط الدولي للأسرة، ١٦/٣ (أيلول ١٩٩٠): ١٠٧-١١١.

____ساش، سوزان، " القس المعمداني يهاجم الإسلام، والتحريض على صرخات التعصب"، مستنسخة نيويورك تايمز، ١٥/٠٦/٢٠٠٢، في http://www.commondreams.org/ headlines02 / 0615-04.htm (آخر زيارة ٢٦/١١/٢٠٠٤).

____السعدلان ، صالح بن غانم، الخلاف الزوجي (النشوز): تعريفه، الحالات، الأسباب وسائل الحماية منه، وعلاجه من القرآن والسنة، ترجمة جمال الدين محمد زارابوزو، بولدر (CO): شركة البشير للنشر والترجمة، ١٩٩٦.

____ سعيد، خالدة، "على حافة الانتهاء"، لنعش الإسلام بصوت عال، تنقيح عبد الغفور، ٨٦-٩١.

____ صافي ، أوميد (تنقيح)، المسلمون التقدميون: عن العدل والمساواة بين الجنسين، والتعددية، أكسفورد، منشورات عالم واحد، ٢٠٠٣.



Salecl، ريناتا، "قص في الجسم: من قطع البظر إلى فن الجسد" في التفكير عبر الجلد، (تنقيح) ، سارة أحمد وجاكي ستايسي، لندن، روتليدج ٢٠٠١: ٢١-٣٥.

___ ساندرز، بولا، "جندرة الجسم غير المجندر : المنحرفون في قوانين الشريعة الإسلامية في العصور الوسطى"، وفي المرأة في تاريخ الشرق الأوسط، تنقيح ، كيدي وبارون، ٧٤-٩٥.

___ سانيه، أمين، " عقوبات الشريعة وإنفاذ الدولة: مناقشة إسلامية نيجيرية والنقد الفكري"، في الإسلام والغرب بعد ١١/٩، (تنقيح)، رون Geaves وآخرون، الدرشوت (UK)، أشغيت، ٢٠٠٥.

Schmidtke، سابين. "الاشتهاء المماثل والشذوذ الجنسي في الإسلام: مراجعة مقالة،" نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، ٢/٦٢ (١٩٩٩): ٢٦٠-٦٦.

___ شميت، أرنو، "Liwat الفقه ايم: männliche homosexualität" مجلة الدراسات العربية والإسلامية، ٤ (٢٠٠٠-٢٠٠١): ٤٩-١١٠.

Schoeler، جريجور. "تأسس سيرة ذاتية جديدة لمحمد: انتاج وتقييم كوربوس التقاليد من عروة بن الزبير".في الأسلوب والنظرية في دراسة الأصول الإسلامية، (تنقيح). هربرت بيرغ، ليدن، بريل ٢٠٠٣، ٢١-٨.



ـــــسكوت، جوان والاتش، الجنس وسياسة التاريخ ، طبعة نيويورك، مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٩.

ـــــ شاهام، رون، "الدولة، والنسويات والإسلاميين: الجدل حول الاشتراطات في عقود الزواج في مصر، "نشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن، ٦٢/٣ (١٩٩٩)، ٤٦٢-٨٣.

ـــــ الشهيد، فريدة، "تحت السيطرة أو الحكم الذاتي ، هوية وخبرة الشبكة، نساء في ظل قوانين الإسلام "إشارات، ١٩/٤ (١٩٩٤): ٩٩٧-١٠١٩.

ـــــ الشيخ، سعدية، "تنظيم الأسرة، وسائل منع الحمل، والإجهاض في الإسلام: تعهد الخلافة ، "في الحقوق المقدسة: قضية منع الحمل والإجهاض في ديانات العالم، (تنقيح)، دانيال س. ماغواير، أوكسفورد: جامعة أكسفورد للصحافة، ٢٠٠٣، ١٠٥-٢٨.

ـــــ "تحويل النسوية: الإسلام والمرأة، والعدالة بين الجنسين"، لدى المسلمين التقدميين،(تنقيح) أ. الصافي، ١٤٧-٦٢.

ـــــ" العنف التفسيري: النشوز في عقيدة الجندرة القرآنية." مجلة الدراسات الإسلامية، ١٧ (١٩٩٧)، ٤٩-٧٣.

Shanavas، T.O. "سن عائشة: أسطورة حفل زفاف المثل المكشوف".
http://www.irfi.org/articles/articles_151_200/ayesha__age_the_myth_of__a



prover.htm (آخر زيارة ٢٠٠٤/١١/٤).

Shanely، ماري ليندون مع نانسي، ف. كوت، وآخرون، زواج عادل (مراجعة كتاب بوسطن)، نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد ٢٠٠٤.

ـــــ الشريف كلارك وآسيا، "الزواج من المؤمن". لنعش الإسلام بصوت عال، تنقيح ، عبد الغفور، ٦٧-٧١.

ـــــ الشيحة، عبد الرحمن، المرأة في ظلال الإسلام، ترجمة محمد سعيد دباس، خميس مشيط: المركز التربوي الإسلامي، ٢٠٠٠.

ـــــ سيد أحمد، عبد السلام، "مشكلات في التطبيقات المعاصرة الإسلامية للعقوبات الجنائية: عقوبة الزنا فيما يتعلق بالمرأة "البريطانية، مجلة دراسات الشرق الأوسط ٢/٢٨ (٢٠٠١): ١٨٧-٢٠٤.

ـــــ صديقي، محمد إقبال، قوانين الأسرة في الإسلام، نيودلهي: الناشرون الدوليون الإسلاميون، ١٩٨٨.

ـــــ صديقي، مزمل، "هل " لرسول الله "البالغ من العمر ٥٠ عاما أن يمارس الجنس مع فتاة تبلغ من العمر ٩ سنوات؟ "الفتوى، ٢٢,١٠,٢٠٠٣ . /http://www.islamonline.net/fatwa/english

FatwaDisplay.asp؟ hFatwaID = 106445 (آخر زيارة ٢٠٠٤/١١/٥). صدّيقي، منى، "المهر: التزام قانوني أم مطلب مشروع" مجلة الدراسات الإسلامية، ٦ (١٩٩٥): ١٤-٢٤.



ـــــ "القانون والرغبة من أجل الضبط الاجتماعي: نظرة ثاقبة في المفهوم الحنفي من الكفاءة مع الإشارة إلى الفتاوى ؛" المغيري (١٦٦٤-١٦٧٢) .

ـــــ في النسوية والإسلام: الآفاق القانونية والأدبية،(تنقيح) مي يماني مع أندرو ألين، نيويورك، مطبعة جامعة نيويورك ١٩٩٦، ٤٩-٦٨.

Sikainga، Ahmal العوض، "الرق والفقه الإسلامي في المغرب،" الرق والغاؤه، ١٩/٢ (أب ١٩٩٨): ٥٧-٧٢.

سكينر، مارلين ب. الجنس في الثقافة اليونانية والرومانية، مالدن (MA): بلاكويل ٢٠٠٥.

Skovgaard بيترسن، جاكوب. تعريف الإسلام للدولة المصرية: المفتون وفتاوى دار الإفتاء، ليدن، بريل ١٩٩٧.

ـــــ سميث، جين I، "المرأة في الإسلام: الإنصاف والمساواة، والبحث عن النظام الطبيعي "المجلة الأكاديمية الأمريكية للدين، ٤٧/٤: ٥١٧-٥٣٧.

سنبل، أميرة الازهري (تنقيح). " البالغون والقصر في العهد العثماني في محاكم الشريعة الإسلامية والقانون الحديث". والمرأة والأسرة وقوانين الطلاق، (تنقيح) ، شرح. ٢٣٦-٥٦.

ـــــ النساء في الأردن: الإسلام والعمل والقانون، سيراكيوز (نيويورك)، جامعة سيراكيوز للصحافة، ٢٠٠٣.

____ المرأة والأسرة، وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، سيراكيوز (NY)، مطبعة جامعة سيراكيوز، ١٩٩٦.

Spellberg، D.A، السياسة والجنس، والماضي الإسلامي: تراث عائشة بنت أبي بكر، نيويورك، مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٤.

Squires، عبد الرحمن روبرت، "الزواج المبكر" لعائشة".

http://www.muslim-answers.org/aishah.htm (آخر زيارة ٢٠٠٤/١١/٤). ستارنز، تود، "زعماء الجنوب المعمدانيين يدعمون فاينز في أعقاب الهجمات الوطنية "، المعمدان للصحافة، http://www.bpnews.net/bpnews.asp؟ID=13645 (آخر زيارة ٢٠٠٤/٢/٢٦).

____ ستيرن، جيرترود ه، الزواج في صدر الإسلام، لندن، الجمعية الآسيوية الملكية، ١٩٣٩.

Stowasser، باربرا Freyer، النساء في القرآن، والتقاليد، والتفسير، نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٤.

____ "قضايا المرأة في الفكر الإسلامي الحديث"، والمرأة العربية، (تنقيح)، تاكر، ٣-٢٨.

____ "المرأة والمواطنة في القرآن"، والمرأة والأسرة، وقوانين الطلاق، (تنقيح)، أ. سنبل، ٢٣-٣٨.



Submission.org. " زواج النبي محمد من عائشة:" في www.submission. (آخر زيارة ٢٦/٢/٢٠٠٤).

____ سيد محمد علي، مكانة المرأة في الإسلام: رؤية تقدمية، ألباني، جامعة ولاية نيويورك للصحافة، ٢٠٠٤.

____ التاجي الفاروقي، سهى وبشير نافع م، (تنقيح)، الفكر الإسلامي في القرن العشرين، لندن، I.B. توريس ،٢٠٠٤.

____ المسلمون الأمريكيون، "عائشة" في "أجوبة على أسئلة من غير المسلمين".

http://www.theamericanmuslim.org/2003nov_comme id=447_0_23؟nts.php

(آخر زيارة ٢٨/١١/٢٠٠٤). الدائرة الداخلية.

http://www.theinnercircle-za.org/index_files/page0002.htm (آخر زيارة ٢٧/٦/٢٠٠٥).

____ طومسون، أحمد، زوجات النبي محمد، الطبعة الثالثة، لندن: طه، الناشرون ٢٠٠٤.Thumma ، سكوت وإدوارد R. رمادي (تنقيح)، دين المثليين، والنوت كريك (CA): التاميرا للصحافة، ٢٠٠٥.

____ توليدانو، إيهود. "تمثيل جسم الرقيق في المجتمع العثماني"، الرق والإلغائه، ٢/٢٣ (أب ٢٠٠٢): ٥٧-٧٤.



____ العبودية وإلغاؤها في عثمانية في الشرق الأوسط، سياتل: جامعة واشنطن للصحافة، ١٩٩٨).

____ طوبيا، ناهد، ختان الإناث: دعوة للعمل العالمي، نيويورك، رينبو / المرأة، إنك، ١٩٩٥.

Treggiari، سوزان، الزواج الروماني: الزوجان الصالحان (Iusti Coniuges) من زمن شيشرون إلى زمن (الفقيه)

Ulpian، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٣.

____ تاكر، جوديث E، الجنس والتاريخ الإسلامي، مقالات عن التاريخ العالمي والمقارن، واشنطن العاصمة، الجمعية التاريخية الأمريكية، ١٩٩٤.

____ في حضرة القانون: الجنس والشريعة الإسلامية في العهد العثماني في سوريا وفلسطين، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٨.

____ (تنقيح) المرأة العربية: الحدود القديمة، آفاق جديدة، بلومنغتون، إنديانا، مطبعة الجامعة، ١٩٩٣.

____ وزارة الخارجية الأمريكية، مكتب المنسق الرئيسي للقضايا الدولية للمرأة، "إندونيسيا: تقرير عن (ختان الإناث) أو قطع الأعضاء التناسلية للإناث (ختان الإناث)، "حزيران ٢٠٠١. /www.state.gov/g/wi/rls/rep/crfgm htm.١٠١٠٢ (آخر زيارة ٦/٥/٢٠٠٦).



ـــــ مكتب الشؤون الأفريقية، "الرق والاختطاف والاسترقاق القسري في السودان "، أيار ٢٠٠٢. http://www.state.gov/p/af/rls/rpt/10445.htm (آخر زيارة ٦/٥/٢٠٠٦).

ـــــ يوبيل، مايكل، "إعادة توجيه الرغبة: الكتابة على مشكلة الجنس في مصر القرن الرابع عشرة". في الجندرة والاختلاف في العصور الوسطى، (تنقيح) ، شارون فارمر، وكارول براون باسترناك، مينيابوليس: جامعة مينيسوتا للصحافة، ٢٠٠٢، ٢٣٠-٥٧.

Understanding-Islam.com، "كم كان سن عائشة) وقت زواجها من النبي ؟ "http://www.understanding-islam.com/related/ (آخر زيارة ١٩/٤/٢٠٠٦).

ـــــ فان جيلدر، G.H.J، العلاقات الوثيقة : زنا المحارم والتوالد الداخلي في الأدب العربي الكلاسيكي، لندن، I.B. توريس، ٢٠٠٥.

ـــــ ودود المحسن، أمينة، القرآن والمرأة، كوالالمبور: Fajar Penerbit Bakti ١٩٩٢ . تم إعادة نشر القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من وجهة نظر المرأة، الطبعة الثانية . أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٩٩.

ـــــ "التفسير القرآني البديل ووضع المرأة المسلمة"، في نوافذ الإيمان، (تنقيح) G، ويب، ٣-٢١، والترز، جوناثان،"غزو الجسد الروماني: الرجولة والإختراقية في الفكر الروماني"، في الممارسات الجنسية الرومانية. (تنقيح)،



جوديث ب. هاليت ومارلين ب. الدباغ. برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٧: ٢٩-٤٣.

____ واني، MA صيانة حقوق المرأة المسلمة: المبادئ، والسوابق والاتجاهات، نيودلهي، المطبوعات الأصلية، ١٩٨٧.

____ ويب، جيزيلا (تنقيح)، نوافذ الإيمان: النساء المسلمات ناشطات في شمال أمريكا، سيراكيوز (نيويورك): جامعة سيراكيوز للصحافة ، ٢٠٠٠.

____ ويكس، جيفري"، الحق والباطل في النشاط الجنسي" في النشاط الجنسي إعادة : التنوع والقانون، (تنقيح) ، بليندا بروكس-غوردون، وآخرون، بورتلاند (OR)، هارت، ٢٠٠٤)، ٢٠-٣٧.

____ الأخلاق المخترعة : القيم الجنسية في عصر من عدم اليقين. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٥.

____ يرثيمر، آلان، الموافقة على إقامة علاقات جنسية، كامبريدج: جامعة كامبريدج للصحافة، ٢٠٠٣.

____ ويليس، جون رالف (تنقيح). "إيديولوجيات الاستعباد في الإسلام"، في العبيد والعبودية في أفريقيا المسلمة ، المجلد ١: الإسلام والعقيدة من الاستعباد، تنقيح ، شرح، لندن: (Cass) كاس، ١٩٨٥، ١-١٥.



Wingfield, Mark (ينغفيلد، مارك)، "ما هي الحقائق وراء كلمات فاينز"؟ "HTTP: //www.baptiststandard. (آخر زيارة ٥/٥/٢٠٠٦).

ـــــ وولف، مايكل وبليفنت (تنقيح)، العودة إلى الإسلام: المسلمون الأمريكيون يسترجعون دينهم. عمواس، روديل للصحافة، ٢٠٠٢.

ـــــ وين، ليزا، "عقود الزواج وحقوق المرأة في المملكة العربية السعودية،" في تحول الحدود في الزواج والطلاق في المجتمعات المسلمة، المجلد ١ (نساء في ظل القوانين المسلمة، ملف خاص)، مونبلييه، فرنسا: نساء في ظل القوانين المسلمة، ١٩٩٦، ١٠٦-١٢٠.

Yalom, Marilyn (يالوم، مارلين)، "نماذج من الكتاب المقدس: من آدم وحواء إلى عروس المسيح"، في داخل الزوجين الأمريكيين، (تنقيح)، يالوم وكارستنسن. ١٣-٣١.

ـــــ تاريخ الزوجة، نيويورك، هاربر كولينز، ٢٠٠١.

ـــــ يالوم، مارلين ولورا ل. كارستنسن (تنقيح)، داخل الزوجين الأميركيين : تفكير جديد، وتحديات جديدة، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠٢.

ـــــ صحيفة اليوم السعودية، " التعجيز، وإجبار المرأة على الزواج من أكبر أنواع الظلم، ١٣ نيسان، ٢٠٠٥.



= IN؟http://www.alyaum.com.sa/issue/article.php
١١٦٢٥ & I = 262888 (آخر زيارة ١٦ /٤/٢٠٠٦).

(Zomeño, Amalia زومينو)، أماليا. "الكفاءة في المذهب المالكي: فتوى من القرن الخامس عشر"، في الشريعة الإسلامية: النظرية والتطبيق، (تنقيح) ، كلييف. ر ويوجينيا كيرميلي، لندن ونيويورك: I.B، توريس، ١٩٩٧، ٨٧-١٠٦.

ـــــ المهر والزواج في الأندلس وشمال أفريقيا: دراسات الفقه الإسلامي في العصور الوسطى، مدريد، مجلس البحوث العلمي لسنة ٢٠٠٠.



قائمة إصدارات المركز الأكاديمي للأبحاث

●نقد الرواية التاريخية ، عصر الرسالة أنموذجا ،د.عبد الجبار ناجي، ٣١٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود(ISBN):978-9953-88-762-3 .

●التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارن للدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، د.عبد الجبار ناجي، ٤٨٠ صفحة قطع متوسط ،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود(ISBN):978-9953-88-760-9 .

●محمد والفتوحات، فرانشيسكو كبرييلي، ترجمة:د. عبد الجبار ناجي، ٤١٦ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، باركود(ISBN):978-9953-88-761-6 .

●أبحاث في التاريخ الإسلامي، د. جواد علي، دراسةومراجعة: د. نصير الكعبي، ٥٣٦ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود(ISBN):978-9953-88-764-7 .

●أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة : د. نصير الكعبي،٥١١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود(ISBN):978-9953-88-763-0 .

●الـــيزيديون وأصـــولهم الدينية ومـــعابدهم والأديرة المسيحـــية في كـــردستان الـــعراق، توماس بوا، ترجمة : سعاد محمد خضر، ١٩٠ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود (ISBN):978-9948-88-757-9 .

●كنيسة المشرق. التاريخ. العقائد، الجغرافية الدينية، الأب الدكتور يوسف حبي، ٥١٤ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركـــود(ISBN):978-9948-88-7756-2 .



●**يهود كـــردستان ورؤســائهم القــبليون (دراسة في فــن الــبقاء)، مردخــاي زاكن، ترجمة: سعاد محمد خضر**، ٤٦٢ صفــحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN):5-755-88-9948-978 .

●**المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد زيهر، ترجمة حسن عبد القادر**، ١٨٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود(ISBN): 8-754-88-9948-978.

●**أذربيجان في العصر السلجوقي ، د. حسام الدين علي غالب النقشبندي** ، ٤٢٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كـــــــــود: (ISBN) 1-753-88-9948-978.

●**عبد الكريم قاسم في ضوء ملفته الشخصية ، د. عماد عبد السلام رؤوف** ، ٢١١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كـــــــــود(ISBN): 4-752-88-9948-978 .

●**كعب الأحبار: مسلمة اليهود في الاسلام،اسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب)**،١٥٣ صفحة ، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود(ISBN): 7-751-88-9948-978.

●**المفصل في نشأة النوروز الذهنية الابداعية . دراسة في فكرة الأعياد الشرقية، د. حسين قاسم العزيز**،٤٢٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ ،بار كود:(ISBN) 0-750-88-9948-978.

●**معــرفة الشرق في العصر العــثماني، الــرحلة الايــطالية إلى العــراق،الأب د.بطرس حداد، ترجمة عن الإيطالية**،١٧٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركود(ISBN):4-749-88-9948-978 .

●**المغول الـتركية الــدينية والسياسية، بروفسور شيرين بياني، ترجمه عن الفارسية : سيف علي، دراسة ومراجعة:** د. نصير الكعبي، ٥٥٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود(ISBN):7-748-88-9948-978 .



●**الحركات الدينية في إيران في القـــرون الإســلامية الأولى، د. غلام حسين صديقي،ترجمه عن الفارسية د. نصير الكعبي**، ٤٤٢ صفحة، قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركود (ISBN):0-747-88-9948-978 .

●**الألم الخلاصي في الإســلام ، دراســة في المــظاهر الــدينية لمــراسم عاشــوراء عنــد الشــيعة الامامية، بروفسور محمد أيوب، ترجمه عن الانكليزية: الأب أمير ججي الدومنيكي**،٣٣٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ ، الطبعة الثانية ٢٠١٦، باركود (ISBN):743-88-9948-978 .

●**الاستشراق في التاريخ: الاشكاليات، الدوافع ، التوجهات . الاهتمامات، د. عبد الجبار ناجي**،٥٨١ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ بار كود(ISBN) : 6-745-88-9948-978.

●**المدارس التاريخية الإسلامية مدرسة البصرة أنموذجا، د. عبد الجبار ناجي**،٣٦٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ بار كــــــود (ISBN): 9-744-88-9948-978.

●**تاريخ اليهــود في بــلاد العــرب، اســرائيل ولفــنسون(أبو ذؤيب) ، ترجمة د. مصطفى جواد**،٢٦٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود(ISBN): 2-743-88-9948-978.

●**المعــتقدات الــدينية في الــعراق القديــم، د. سامي سعيد الأحمد**، ١٦٥ صفحة، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣،بار كود: 978-9948-88-742-5(ISBN) .

●**الــديانات الشــرقية القــديمة: الــزردشتية والمانوية، بروفسور سيد حسن تقي زاده، د. محمد مهدي ملايري**، ١٦٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود: (ISBN)3-3-9921030-0-978 .

●**الطوفــــان في المصادر الســـومرية . البابلـــية . الآشورية . العبرانية،أ. فؤاد جميل**،٨٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):2-0-9921030-0-978.



●**الامومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح،المستشرق الهولندي ج.أ.أويلكين**،٩٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN)2-02-927946-1-978.

●**البلاط و المجتمع الإسلامي وعلم التاريخ: دراسة في سيسيولوجيا الكتابة عند المسلمين،المستشرق البريطاني جسي روبنسون، ترجمه عن الانجليزية د. عبد الجبار ناجي**،٤٨٧ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كـــــــــود(ISBN):.9-1-9921030-0-978.

●**تاريخ الإلحاد في الإسلام، الدكتور عبد الرحمن بدوي**،٢٥٣صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كـــــود (ISBN):978-0-9921030-6-4

●**الصابئة المندائيون الأصول . الشرائع . الكتاب المقدس، الأب انستاس ماري الكرملي**. ١١٠صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):0-4-9921030-0-978.

●**معرفة الشـــرق في العصـــر العثماني الـــرحلة الـــفرنسية إلى العراق ، الرحالة أوليفييه، ترجمه عن الفرنسية:الأب د.يوسف حبي**، ٢٩٢ صفحة قطع ،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود(ISBN):8-8-9921030-0-978.

● **الابل والخـــيل في العالم الشـــــرقي القديم ، أ. رضا جواد الهاشمي**،١٠٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN):5-01-927946-1-978.

●**الحركات الاجتماعية في القرون الإسلامية الأولى، رضا رضا زاده لنكرودي، ترجمه رحيم حمداوي، راجعه وقدم له د.نصير الكعبي**،٤٠٩ صفحة قطع متوسط،الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):6-2-9921030-0-978.

●**دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام :مدخل لفهم معتقداتهم ، الدكتور حسين قاسم العزيز** ٤٠٤ صفحة، قطع متوسط، الورق ، بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN)1-7-9921030-0-978.



•مملـــــكة كندة في شبــــه الجزيرة العربية،المستشرق الهولندي جونار اولندر، ٢٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN):978-1-927946-00-8.

•مكـــــة في الـــدراسات الاستشراقية، المستشرق البلجيكي الأب لامانس،المستشرق البريطاني البروفسور كستر،٢٣٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):5-9-9921030-0-978.

•بغداد في القرون الوسطى، البروفسور جورج مقدسي،١١٠ صفحة، ترجمة :د.صالح احمد العلي صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠،الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، بار كود(ISBN):7-5-9921030-0-978.

•أطلـــس الشيـــعة:دراســــة في الجـــغرافية الدينية للتشيع، د. رسول جعفريان ، ترجمه د. نصير الكعبي، سيف علي،٦٠٠ صفحة قطع كبير A4 ، الورق مات ملون سمك ١٥٠غم، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، الطبعة الثانية ٢٠١٥، بار كود (ISBN): 978-1-927946-14-5.

•شخصـــيات قلقــــة في الإســـلام، دراسة ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي، ٢٥١ صفحة قطع متوسط ، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN): 9-03-927946-1-978.

•عقــوبات العـــــرب في جـــاهليتها، للعلامة السيد محمود شكري الألوسي، حققه وشرحه محمد بهجت الأثري، ٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):6-04-927946-1-978

•كنائـــس بغـــداد ودياراتها، الأدب الدكتور بطرس حداد، ٢٧١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-05-3.

•المعجـــم الـــــمفصل بأسماء الملابس عند العرب، للمستشرق الهولندي ريهان دوزي، ترجمة الدكتور أكرم فاضل، ٣٥٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):-06-927946-1-978.



•معرفة الشرق في العصر العثماني (مذكرات السفير الأمريكي في الآستانة)، المستر هنري مورغنتو، تعريب فؤاد صروف، عني بنشره يوسف توما البستاني، ١٨٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-07-7.

•معــــرفة الشرق في العصــــر العثماني (مغامرات الكولونيل لجمن في شبه الجزيرة العربية) ، ترجمة سليم طه التكريتي، ٧٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-15-2.

•الإسلام المبكر في أربع نصوص يهودية، تأليف مجموعة من المؤلفين، إعداد نبيل فياض، ١٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-09-1.

•أحــــوال نصارى بغداد في عصر الخلافة العباسية، تأليف رفائيل بابو اسحاق، ٢٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-10-7.

•إعادة قراءة التشيع في العراق حفريات استشراقية، تأليف عدد من المستشرقين، تعريب وتقديم وتقويم د. عبد الجبار ناجي، ٣٤٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-11-4.

•من تاريــــخ الحركات الفكرية في الإسلام، بندلي الجوزي، ١٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-13-8.

•الدولة العبــــاسية (المعرفة – الإدارة) ، جمــــع من المســـتشرقين، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

•الرســـالة اليمنية، مــــوسى بن ميــــمون، ترجمة وتقديم نبيل فياض، ١٣٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.



•بلاد ما بين النهـــــرين في الكتابات اليونانية الرومانية، مجموعة من المؤلفين، ١٩٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-14-5.

•الماجـــــريون، تأليف بـــاتريشيا كرونه- مايكل كوك، ترجمة نبيل فياض، ٣٠٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-15-2.

•معرفـــــة الشرق في العصر العثماني (الرحلة الأوربية إلى العراق)، الرحالة البرتغالي تكسيرا- الرحالة البريطاني جونس- الرحالة البريطاني جون أشر، ١٤٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-19-0 .

• كوتـــا والمعلقات (الاستشراق الألماني والشعر العربي القديم)، كترينا مومسن، ،٧٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-16-9.

•معجـــم مفاهيم الـــقرآن وألفـــاظه، تأليـــف الدكتور محمـــد بيستوني، ٥٥٠ صفحة قطع متوسط، الورق شاموا ملون، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN):978-1-927946-18-3 .

•الرحلة العربية إلى الديار الأوربية في العصر العثماني الأخير، تأليف الدكتور جرجي زيدان، ١٣٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN):978-1-927946-28-2.

•الصـــوفية في الإسلام، تأليف رينولد نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبه، ١٨٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 978-1-927946-27-5 .

•أهل الذمـــة في صـــدر الإســـلام من الاستسلام إلى التعايش، تأليف ملكه ليفي - روبين، ٣٩١ صفحة قطع متوسط، **ترجمه عن الإنكليزية: د. نبيل فياض ،** صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 978-1-927946-26-8.



●علــــــم الفلك، تأريخه عند العرب في القرون الوسطى، تأليف كارلو الفونسو نلينو، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 1-25-927946-1-978.

●يســوع في التــلمود - المسيحية المبكرة في التفكير اليهودي الحاخامي، تأليف بيتر شيفر، ترجمة وتقديم وتعليق د. نبيل فياض، ٢٤٥صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 4-24-927946-1-978.

● البوذيـــة والإســـلام على طـــريق الحرير، تأليف يوهان الفرسكوك، تعريب وتعليق: دكتور عبد الجبار ناجي، ٣٥٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN):7-23-927946-1-978.

●التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العباسية، تأليف الياهو شتراوس اشتور، ترجمه عن الإنكليزية: الدكتور جاسم صكبان علي، ٥٤٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN):5-30-927946-1-978 .

●النظم الإسلامية: بحث في مؤسسات الدولة والدين والمجتمع، تأليف موريس.غ. ديمومبين، نقله عن الفرنسية: صالح الشماع وفيصل سامر، ٣٠٠صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN): 2-31-927946-1-978.

●فلسفة ابن خلدون: تحليل ونقـــد، وضعه بالفرنـــسية د. طه حسين، نقـله عن العربية: محمد عبد الله عنان، ٢٢٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــود (ISBN): 9-32-927946-1-978.

●أصنام المجتمع: بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، بقلم الدكتور عبد الجليل الطاهر ، ١٨٣ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــود (ISBN): 4-37-927946-1-978.

●المواجـــهة بين المسيحـــية الشرقية والإســـلام المبكر: حرر من قبل إيمانويلا غرايبو و مارك سوانسون ودايفيد توماس، ترجمة شيرين حداد، ٤٣٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــود (ISBN): 3-34-927946-1-978.



●علم التاريخ عند المسلمين: تأليف: فرانز روزنثال، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، ٦٣٣ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود(ISBN):0-35-927946-1-978 .

●اللغتان السومرية والأكدية: قواعد- نصوص - مفردات، تأليف أد. نائل حنون، ٤٥٠ صفحة قطع كبير(وزيري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود(ISBN):0-35-927946-1-978 .

●الأخلاق الجنسية والإسلام: تأملات نسوية في القرآن والحديث والفقه، تأليف كيشيا علي، ترجمة د. نبيل فياض، ٣٩٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كـــود (ISBN): 6-33-927946-1-978.



المحتويات



هذا الكتاب:

يسعى كتاب **الأخلاق الجنسية والإسلام: تأملات نسوية في القـــرآن والحديث والفقه** إلى تقديم تشريح للظواهر المسكوت عنها في الثقافة العربية بعيداً عن التناول الشبقي أو الجنسوي الغرائزي المهيمن على مجمل هذا الفرع من الدراسات عربياً، فاجتهدت المؤلفة كثيراً في توظيف منهجيات الانثربولوجيا وعلم دراسة الأديان المقارنة في استيعاب الموقف الإسلامي من جسد الأنثى على وفق مصادر التشريع الثلاث (القرآن، الحديث، والفقه) مع مراعاتها الكبيرة لتقديم قراءة معاصرة لم تعتمد على المصادر التراثية فحسب، وإنما جعلت من الفتاوى الإسلامية بمختلف مشاربها ومذاهبها أحد أبرز مصادرها من أجل تقديم صورة بانورامية عن الموضوع فالكتاب يعد محاولة تأصيلية، لإعادة قراءة موقف الإسلام من الأنثى وجسدها لمراحل تاريخية مختلفة.




9 781927 946336 >

